

القاهرة

العدد (١٥٢) يولية ١٩٩٥

نصر حامد أبو زيد

وثائق خطة إعدام مثقف مصري

عصر الإلحاد ونهاية المسيحية فى الغرب

الغلاف الأول

نصر حامد أبو زيد وزوجته



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٥٢) يولية ١٩٩٥

الثمن فى مصر: جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٫٦ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: افراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

القاهرة

العــــدد ١٥٢ يوليـــــو ١٩٩٥

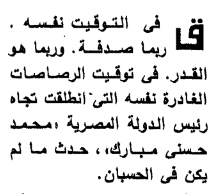
فهـــرســــت:

المواجهات

الفصول والغايات

من المحـــــرر

ســــــلامـــــتك



قا فى التوقيت نفسه . ربما صدفة. وربما هو القدر. فى توقيت الرصاصات الغادرة نفسه التى انطلقت تجاه رئيس الدولة المصرية «محمد حسنى مبارك»، حدث ما لم يكن فى الحسبان.

أحس «غالى شكرى» بأن الدنيا تدور به، وأنه يتألم، ظن الذين كانوا من حوله أن ألمه هذا نتيجة مباشرة لما دار فى رأسه وخياله (كما دار فى أذهان المصريين جميعًا فى تلك اللحظة الفارقة) ما الذى «سيحدث» لو، لاقدر الله، أصيب رئيس مصر.

(إلى أين كنا سنتجه، وماذا سنكون، ومن هو القادم، وماهى صفاته، وكيف سيسلك معنا وهل سينتهى الأمر عند هذا



أم أنها هوجة كبرى ستأتى على الأخضر واليابس فى هذا البلد الذى لم يعد يحتمل المزيد!

لابد أن غالى شكرى قد أحس بهذا كله، لأن الأرض دارت به، ولأن الألم تصاعد إلى رأسه، كما تصاعد إلى رؤوسنا جميعًا، فى هذه اللحظات الحرجة من تاريخ هذا الوطن، فتلقفته أيدى الأطباء، طالبة منه الراحة حتى يبلغ «السلام» قليلا من الوقت، أيامًا قليلة يرتاح فيها من الهم الكبير الذى يحس به كل من يعيش الوطن بأحاسيسه وأعصابه وقواه العقلية والذهنية، .

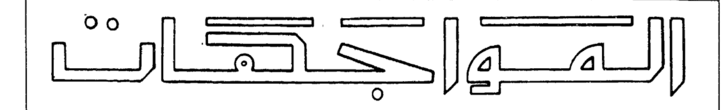
«غالى شكرى» إذن فى إجازة قصيرة للراحة، ليلملم قواه ويعود عفيًا نشطًا كما كان دائمًا، ومن هنا، من بين الورق والحبر تتقدم إليه أسرة التحرير، وفريق العمل كله، صغيرهم وكبيرهم بباقة ورد، وأمنيات ودعوات لأن يعيده الله إلى مكتبه فى أقرب فرصة سليما معافى..

«وسلامتك.. ياريس». ■

التحرير



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي



وثائق خطة إعدام مثقف مصرى

نصر حامد أبوزيد
وثائق
خطة إعدام
مثقف
مصرى

في مرة ثانية تقدم «**القاهرة**» هذا الملف الخاص عن قضية «**نصر حامد أبوزيد**»، هذه القضية الفريدة والغريبة، التى تكلم وكتب فيها الكثيرون وهم لا يعرفون الكثير أو القليل عن مجرياتها وتطورها وما انتهت إليه، وما يمكن أن تنتهى إليه فى النهاية.

وكثيرون من الذين أدلوا بدلوهم فى القضية، على الرغم من حسن نواياهم. جاء كلامهم مبتسراً وغير منطقى، مجرد انفعال لا يغنى ولا يسمن من جوع، كما أن الطرف المعادى. طرف خفافيش الظلام المقدسة فى الأركان، تعبث وتخرب، لا حياة المفكرين والمبدعين فقط، وإنما قلب مصر نفسها، هؤلاء كانوا، طوال مجريات القضية يعتمدون على تنظيم سرى، منظم يمدهم بالمادة التى يكتبون على أساسها على الرغم من تهافت أفكارهم وتفاهتها. ولأن المثقفين المصريين الشرفاء ليس لهم «حزب سرى»، كان الحل الوحيد فى هذه الحالة، أن يستمدوا مادتهم من المطبوعات المنشورة فى العلن، فى وضح النهار.

القارئ الذى اهتم بهذه القضية ظل يتساءل:

لكن ما الذى جرى؟

ماذا جرى، هنا سيجد القارئ من خلال إطلاعه على هذه الوثائق الإجابةعن هذا السؤال. إجابة تحكيها الوثائق نفسها التى تتضمن فى تتابعها ومحتواها «سيناريو» كاملا لمجريات القضية، نضعه أمام قرائنا حتى يعرفوا بالضبط ما الذى جرى، وكيف.

ولأننا وجدنا «الوثائق» نفسها ستكون صماء لا تقول الكثير، استنطقناها بنشرنا لدراستىّ المحامى الفذ «**خليل عبدالكريم**» والأستاذ الكبير «**محمد نور فرحات**».. سعياً للإفادة لا أقل ولا أكثر.



نصر حامد أبو زيد

عريضة دعوى التفريق



إنه فى يوم الموافق / /١٩٩٣ الساعة ـ

بناء على طلب كل من :

١ ـ محمد صميدة عبد الصمد.

٢ ـ عبد الفتاح عبد السلام الشاهد.

٣ ـ أحمد عبد الفتاح أحمد.

٤ ـ هشام مصطفى حمزة.

٥ ـ أسامة السيد بيومى على.

٦ ـ عبد المطلب محمد أحمد حسن.

٧ ـ المرسى المرسى الحميدى.

ومحلهم المختار جميعا مكتب الأستاذ / **محمد صميدة عبد الصمد** المحامى الكائن برقم ٣٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين، قسم العجوزة، محافظة الجيزة.

أنا محضر محكمة الجزئية قد انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من:

١ ـ السيد الدكتور / **نصر حامد أبوزيد**

مخاطباً مع :

٢ ـ السيدة / **إبتهال يونس**

وأعلنتهما بالآتى:

المعلن إليه الأول ولد فى ١٠ / ٧ / ١٩٤٣ فى أسرة مسلمة، وتخرج فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقًا لما رآه علماء عدول، كفراً يخرجه عن الإسلام، الأمر الذى يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتى:

أولا

نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوانه «**الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**»، وقد نشرته دار سينا للنشر سنة (١٩٩٢) .

وقد أعد الأستاذ الدكتور / **محمد بلتاجى حسن** أستاذ الفقة وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين:

نصر حامد أبو زيد

بين «أبو زيد» وزوجته



الأول: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

والثانى: الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى.

واستطرد الأستاذ الدكتور العميد فى تقريره فأوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، ومن الأدلة على ذلك:

أ- قول المعلن إليه فى آخر الكتاب فى صفحة (١١٠) إنه «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان».

والنصوص المقصودة فى قوله هذا هى القرآن والسنة، بدليل قوله مثلا فى صفحة (١٥) «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعدداً فى قراءة قريش، كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله فى صفحة (٢٨) «إن النص الثانوى هو السنة النبوية، والنص الأساسى هو القرآن» وأمثلة ذلك كثيرة فى صفحات الكتاب.

ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات.

ب- قول المعلن إليه فى صفحتى (١٠٣)، (١٠٤) من الكتاب ذاته عن موقف الإمام **الشافعى** من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولا دائمًا بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية **الشافعى** تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن. فإنها تفعل الشىء ذاته فى الواقع المعاصر».

يقول الأستاذ الدكتور العميد تعليقًا على ذلك: «إنه بدهى أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم الحرفى لمعنى (العبادة) و(الإسلام) والذى لا يرتضى الانصياع

المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً. منها قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً) «الأحزاب ٣٦»، وقوله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) «النور ٥١»، وقوله (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) «النساء ٦٠».

وقد أقام المؤلف نفسه عدواً **للشافعى** (الذى يسعى دائمـًا لتكريس سلطة النصوص كما يقول فى صفحة ١٠٠، ١٠٧ مثلا)

كذلك لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ماأتت به إلا انتهزها.

جـ - قول المعلن إليه الأول فى صفحتى ٢٠ / ٢١ ما نصه:

«ويبدأ **الشافعى** حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، وما زال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى

نصر حامد أبو زيد



للمسلمين» (النحل ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) «المائدة٣».

د - قول المعلن إليه فى صفحة ٢٢ ما نصه: «والشافعى حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات - تأسيسًا عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل».

ومفهوم كلامه أن إبقاء العقل لابد معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بداهة أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولا لكل المشكلات فقد ألغوا عقولهم».

ثانياً

طبع المعلن إليه كتاباً عنوانه «مفهوم النص - دراسة فى علوم القرآن» ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب .

وقد انطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور **إسماعيل سالم عبد العال** أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثًا أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتى:

أ- أن المعلن إليه ذكر فى صفحة (٢١) من هذا الكتاب إن «الإسلام دين عربى.. وإن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم».

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة فى القرآن الكريم منها قوله تعالى «تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (أول سورة الفرقان) وقوله سبحانه «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حيًا» (يس : ٦٩ - ٧٠) وقوله عز وجل «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (سورة سبأ :٢٨) .

ب - كما ذكر فى الصفحة (٢٣) من الكتاب ذاته إن النص القرآنى «فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص».

وقد أكد المعلن إليه هذا القول فى بحث له بعنوان «**إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى**» حيث ذكر ما نصه «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول، وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية لا تزال تصورات حية فى ثقافتنا».

وأقوال المعلن إليه قاطعة فى اعتقاده أن القرآن منذ نزل على **محمد** صلى الله عليه وسلم أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهى، وأن الإيمان بوجود أزلى قديم للقرآن فى اللوح المحفوظ هو مجرد أسطورة، وكما قال الأستاذ الدكتور **عبد الصبور شاهين** تعليقاً على ذلك إن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه إلى المصدر الغيبى أسطورة، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن فى عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للفكر بل هو موضوع للاعتقاد فقط،فضلا عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً».

ثالثاً

ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه كثيراً من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح. ومن ذلك على سبيل المثال ما ورد فى جريدة الأهرام بأعدادها الصادرة فى ٨ / ١٢ / ١٩٩٢، ٢٦ / ١ / ١٩٩٣، ١٠ / ٤ / ١٩٩٣، ١٢ / ٤ / ١٩٩٣، ١٩ / ٤ / ١٩٩٣، ٢٠/٤/ ١٩٩٣، وما ورد فى جريدة الأخبار الصادرة فى ٢٣/ ٤/ ١٩٩٣. وفى جريدة الشعب فى ٤ / ٥ / ١٩٩٣ وجريدة الحقيقة فى ٨ / ٥ / ١٩٩٣.

ولم ينفِ المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به.

رابعاً

المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء:

ومن المعلوم أن الردة شرعاً هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً، أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شيء من القرآن، أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة أو إنكار كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة.

كما قضى بأن «من استخف بشرع النبى ﷺ فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع فى ذلك على سبيل المثال:

- المغنى - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩٤ .

- الشرح الكبير - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩١ .

- التشريع الجنائى الإسلامى - للأستاذ **عبدالقادر عودة** طبعة سنة ١٩٨٤ - الجزء الثانى ص ٧٠٦ وما بعدها.

- مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية للمستشار **أحمد نصر الجندى** - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦ ص ٦٤٩ المبدأ رقم (٦)

وبناءً على أقوال المعلن إليه الثابتة فى كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ والتى أوردنا بعضاً منها فيما سبق، وطبقاً لما أفتى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن إليه، وقد نشأ مسلماً، يعتبر بذلك مرتداً عن الإسلام، ويكفى لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما كتبه ونشره، ناهيك عن تعدد أقواله التى تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء.

خامساً

ومن آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاءً:

أن الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة فى معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يكون محلا للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعته وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها بالردة نفسها وبغير توقف على قضاء القاضى، وأما ردة الرجل فهى عند **أبى حنيفة وأبى يوسف** فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند **محمد** فرقة بطلاق، وهى بالإجماع تحصل بالردة نفسها فتثبت فى الحال وتقع بغير قضاء القاضى سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة.

(يراجع على سبيل المثال):

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسة ٣٠ / ٢ / ١٩٦٦ فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق - مجموعة السنة ١٧ ص ٧٨٣ .

- وحكمها الصادر بجلسة ٢٩ / ٥ / ١٩٦٨ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٧ ق - مجموعة السنة ١٩ ص ١٠٣٤ .

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية - المرجع السابق ص ٦٥٩ - المبدأ (٢٢) والمبدأ (٢٣) .

ولا يصح التذرع فى هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية العقيدة، فهذه مقولة حق يراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصرى بجميع جهاته ودرجاته، استقراراً مطلقاً على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة، أو المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات ذلك أن هناك فرقاً بين

حرية العقيدة وبين الآثار التى تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى حدود النظام العام، أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية والذمى تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة فى حدود القوانين والنظام العام. وتطبيق القوانين الخاصة فى كل طائفة تبعًا لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين. ولكن فيه إقراراً بحرية العقيدة وتنظيمًا لمسائل الأحوال الشخصية فى حدودها وحدود الدين. ولا مشاحة فى أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكامًا متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو إغفالها مثل حكم المرتد. وقد أشار المشرّع إلى قاعدة النظام العام، وأوجب مراعاته فنص فى المادة ٦ من القانون رقم٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام فى نطاق النظام العام طبقًا لشريعتهم - كما نصت المادة ٧ على أنه لا يؤثر فى تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون. وتأسيسًا على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام

نصر حامد أبو زيد



هى الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

(يراجع فى ذلك على سبيل المثال:

- حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة ٢٥ / ١ / ١٩٨١ فى الطعن رقم ٥٩٩ لسنة ١٩ق - مجموعة السنة ٢٦ العدد الأول قاعدة ٥٤ ص ٣٨٥ - ٣٩٤ فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشارى للفتوى والتشريع فى ٤ / ٤ / ١٩٦٠ منشورة بمجموعة السنتين ١٤ / ١٥ قاعدة ١٦٨ ص ٢٧٨ - ٢٨٦).

وخلاصة القول

إن المعلن إليه الأول وقد ارتد عن الإسلام طبقًا لما قرره الفقهاء العدول فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعًا لمنكر واقع ومشهود.

سادسًا

وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة:

وغنى عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهى دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التى يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها.

(مبادئ القضاء - المرجع السابق ص ٥٣١ مبدأ رقم ١٦، الوسيط فى قانون القضاء المدنى للدكتور **فتحى والى** سنة ١٩٨٧ ص ٦١، والوسيط فى شرح قانون المرافعات للدكتور **أحمد السيد صاوى** سنة ١٩٨٨ ص ١٧٠).

بناءً عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلا من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتهما الحضور أمام محكمة الجيزة الإبتدائية - دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) بمقرها الكائن بشارع الربيع الجيزى بالجيزة وذلك بجلستها التى ستنعقد فى غرفة مشورة ابتداءً من الساعة التاسعة صباحًا يوم الخميس الموافق ١٠ / ٦ / ١٩٩٣، وذلك ليسمع المعلن إليهما الحكم بالتفريق بينهما، وإلزام المعلن إليه الأول المصروفات وشمول الحكم بالنفاذ المعجل بغير كفالة ■

نصــــر حـــامـــد أبـــو زيـــد

مـذكــرة بنقض دعاوى التكفير والردة

فى بصدد دعوى الحسبة المرفوعة من **محمد صميدة عبد الصمد** على الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والسيدة حرمه للتفريق بينهما بزعم الكفر والارتداد عن الإسلام إليكم الآتى:

أولا : بشأن ما أتى فى صحيفة الدعوى من اتهامات بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به، وأنه يحمّل هذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأنه لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وأن كتبه تحوى كفراً يخرجه عن الإسلام، وأنه يذهب إلى أن الإسلام دين عربى، وأنه يرى أن القرآن أسطورة وانتماءه إلى المصدر الغيبى أسطورة، وبناء عليه فهو مرتد - كما أتى فى صحيفة الدعوى - يلزم إيضاح ما يلى:

إن هذه الاتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاءات لعبارات من سياقاتها، وفهمها فهمًا خاصًا لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات المجتزأة منها حتى لو قرأت بعيداً عنها. وهذه العبارات التى تؤسس عليها الدعوى بردة وكفر المدعى عليه كما وردت هى:

١ ـ عبارة منتزعة من سياقها فى كتاب **«الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»** تقول : «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى نصوص القرآن والسنة إلا أن المدعين يعتسفونها، وقد نزعوها من سياقها الذى لا تفهم إلا فى ضوئه وعلى هدى منه، لينطقوها بما لم تقله وما لم تنطقه مستنتجين استنتاجاً غريبًا يؤسسون عليه حكمًا أغرب وهو أنه : «لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات» !! فهم يفترضون عند أنفسهم أن المقصود بالدعوة للتحرر من سلطة النصوص هو التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، وهو فهم غريب وتأويل مريب لم يقله المؤلف ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، لا فى هذا الكتاب ولا فى سواه، وهو ما يجعل الاتهامات المؤسسة على هذه العبارات باطلة ومحض ادعاء وقذف دون سند أو بينة. فهى ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطعن والتشهير أو عن سوء فهم وجهل بالمصطلحات والمفاهيم فى المجالات المعرفية التى تنتمى إليها ولدى أهل الاختصاص. فمع افتراض حسن النية يكون هذا الاستنتاج وليد جهل بما يعنيه علم النص ودلالة هذا المفهوم «النص» فى مجاله المعرفى ولدى أهل

اختصاصه. فهناك علم كامل حوله مكتبة علمية كاملة يسمى «علم النص» أو «علم تحليل الخطاب» وهو علم يهتم بكل أنواع «القول» أو «الخطاب» سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، وسواء كانت لغوية أو غير لغوية، أى أنه يعتبر كل أداء فى العالم نصًا وخطاباً قابلا للتحليل والتفسير والقراءة.

وبناءً عليه فإن الثقافة الشعبية كالأمثال والمأثورات نصوص كما أن العادات والتقاليد والمجاملات نصوص تحلل وتفسر وتكتشف دلالاتها وقوانين عملها وفقًا لمنهجية علمية فى القراءة والتفسير تستند إلى مجموعةمن العلوم الاجتماعية الإنسانية المعاصرة، فضلا عن غيرها من العلوم البحتة كالمنطق والرياضيات والإحصاء. وأحد المفاهيم الأساسية لهذا العلم هو مفهوم السياق الذى يمثل ركيزة من الركائز التى ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمى للنصوص وإنتاج دلالاتها. ولعله يجدر بمن يريد أن يحكم على نصوص تسعى إلى تأسيس علم النص وإلى تأسيس الاعتداد بالسياق الذى لا يمكن فهم أى نص أو الحكم عليه بدونه، ألا يهدر السياق وهو يتعامل معها، فضلا عن غيرها من النصوص.

لكن للأسف هذا هو ما يحدث مع العبارة المنتزعة من سياقها ومع ما سيرد من عبارات أخرى، فدلالة النصوص فى العبارة المشار إليها لا تنصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه نية مبيتة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب فى نفسه هو لا فى العبارة. ذلك أن سياق العبارة الواضح تمامًا هو سياق تحليل نصوص الإمام **الشافعى**، ومن ثم يكون معنى التحرر فى هذا السياق منصرفًا إلى نصوص الأسلاف، وهو ما يعنى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل فى

نصر حامد أبو زيد



نصوصهم،وتحليل هذه النصوص بأدوات العلم المعاصر، اللهم إلا إذا كان هناك من يرى أن الأسلاف من الأئمة معصومون لا تجوز عليهم القوانين البشرية من إصابة وخطأ، وأن ما قالوه هو اجتهاد قد يصيب وقد يجانبه الصواب مثلما يكون مقصود السلطة فى هذه العبارة هو سلطة الجهل والتقليد دون درس وفحص واختبار لسلامة أقوال الأسلاف أو المعاصرين. فالدعوى للتحرر من سلطة النصوص تعنى التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف، والتحرر من تقبلها دون إعمال للعقل واجتهاد العقل الذى حرص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به وليس على إغلاقه وتعطيله، الاجتهاد الذى فتح **النبى** صلى الله عليه وسلم بابه لكل مسلم حين قال: **«أنتم أعلم بشئون دنياكم»**. ولا شك أن أقوال الأسلاف ونصوصهم تعطل شئون دنيانا وتجهلنا بها، ثم إن سلطة النصوص هى سلطة يضيفها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته.

٢ ـ والعبارة الثانية التى تستند إليها صحيفة الدعوى لاتهام المدعى عليه بالردة ولإثبات أن ما يقصده بالعبارة السالفة هو القرآن والسنة هى «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعدداً فى قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية».

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة أو عزل العبارة عن سياق نصها، ومن تشويهها واستنتاج ما لذّ وطاب للمستنتج. فالسياق الذى ترد فيه العبارة هو سياق كيف تعامل الإمام **الشافعى** مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأجنبية أو غير العربية فى القرآن، مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف والأئمة.

والأحرف السبعة لهجات مختلفة كان يُقرأ بها القرآن تيسيراً أو تسهيلا على المسلمين حتى زمن الخليفة الثالث **عثمان بن عفان**. وهذا أمر قال به القدماء والمحدثون، ولعل مراجعة لكتاب **الطبرى «جامع البيان عن تأويل آى القرآن»** (الجزء الأول، صفحة ١٣ ـ ١٤) تؤكد ذلك، حيث يورد «أن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخُيِّرت فى قراءته بأى تلك الأحرف شاءت.. فرأت ـ لعله من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ـ قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية» هو نص وارد أيضًا فى كتاب «الإمام الشافعى» لم تشر إليه بالطبع صحيفة الدعوى، أى أنه ليس قولا من عند المؤلف وإنما هى مسألة معلومة معروفة منصوص عليها فى كل كتب تاريخ القرآن وفى التفاسير. بل إن الدكتور **عبدالصبور شاهين** الذى تستشهد به صحيفة الدعوى قد أوردها فى كتابه «تاريخ القرآن» (دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦) حيث يقول فى صفحة ٤٣: «الذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن وتفاوت التعليم وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما

لا يتغير به المعنى المراد». هذا نص **عبدالصبور شاهين**، الذى يعود مرة أخرى لكى يصف الأحرف السبعة صفحة (٧٧) من الكتاب ذاته بـ «القراءة بالمعنى»، ويقول «إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام»!! فهل زعم أحد أنه مرتد أو كافر؟ إذنْ فالواقعة مثبتة تاريخياً وواكبتها مصادمات معروفة فى التاريخ.

٣ - أما العبارة الثالثة التى تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها دليل كفر وردة هى «أن النص الثانوى هو السنة النبوية والنص الأساسى هو القرآن». وتفسير هذه العبارة على أنها تحوى أو تدل على إنقاص من شأن السنة ليس فى الواقع سوى نتاج عدم فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة كما سبقت الإشارة، فكلمة «ثانوى» هنا لا تعنى ولا تشير من قريب أو من بعيد إلى أى دلالة سلبية بمعنى تافه مثلا أو لا قيمة له كما تحاول الصحفية أن توحى، وإنما هى مستخدمة انطلاقًا من مفاهيم «تحليل الخطاب وعلم النص» المشار إليها سلفًا، حيث يفرق مجال تحليل الخطاب بين «الواقعة الأصلية»، أو النص الأصلى الأوّلى الأساسى الذى هو فى هذا السياق القرآن الكريم، وبين النصوص التالية الشارحة والمفسرة لهذا النص على أنها ثانوية بحكم كونها مبنية عليه ودائرة حوله وتتحرك باتجاهه وفى فلكه. وبما أن السنة النبوية الشريفة تدور حول تعاليم القرآن شرحًا وبيانًا وتفسيراً فهى بالنسبة إليه نص ثانوى، وهو مالا يحتمل أى مجال للبس بالنسبة لمن له أدنى صلة أو معرفة بدلالات هذه المصطلحات والمفاهيم فى مجالاتها المعرفية. وعليه فليس هناك ما يمس العقيدة أو قيمة السنة النبوية الشريفة ومكانتها، بأية صورة من الصور.

٤ - تنتزع الصحيفة أيضًا عبارة أخرى من سياقها يربط فيها المدعى عليه بين تصور الإمام **الشافعى** عن إطلاقية النص وشموليته وبين مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب السلفى المعاصر، والعبارة التى تستشهد بها الصحيفة هى «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولا دائمًا بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان، ولما كانت رؤية **الشافعى** تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشىء ذاته فى الوقت المعاصر».

إن منطق «لا تقربوا الصلاة» لابد من أن يزيف الحقائق ويشوه المقاصد، ذلك أن العبارة واردة فى سياق موقف **الشافعى** من الاستحسان، وربط **الشافعى** الدائم بين «الاستحسان» والخلاف المكروه والتنازع، وهو ما يعنى أن العقل مقيد تمامًا ليس من حقه أن يستحسن أو يستقبح أمراً. ومثل هذا التصور هو ولا شك الخطر على العقيدة. كما أن هذا الغياب للعقل ودوره فى الاستحسان وفى الاجتهاد ليس بعيداً عن مفهوم «الحاكمية» كما هو فى الخطاب السلفى المعاصر، لدى **أبى الأعلى المودودى وسيد قطب** الذى أخذه عنه وغيرهما ممن يسيرون على الدرب.

إن خطورة هذا المفهوم هو أنه يلغى تمامًا من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة كما وردت فى قول **النبى** صلى الله عليه وسلم «**أنتم أعلم بشئون دنياكم**». فما الذى يمس العقيدة فى هذا الكلام؟ وهل هذا الكلام يمثل خطراً على العقيدة أم عدم إعمال العقل والجهل هما الخطر الحقيقى على العقيدة والأمة كلها؟

أما بقية العبارة فمقصودها - وفقًا لسياقها هى وليس للكيفية التى يجتزؤها بها من فى نفوسهم مرض - ليس على الإطلاق نفى علاقة العبودية بين المسلم والله، حاشا لله، وإنما تقصد أن مفهوم «الحاكمية» يطرح تصوراً وفهمًا ضيقًا للإسلام؛ إذ لا يعكس من علاقة الله بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد، فى حين أن الإنسان لا يكون عبداً لله إلا باختياره هو كإنسان، كما أن الله، جل وعلا، لا يطلق لفظ العبد إلا على من آمن به واختار أن يكون عبداً له، ولهذا قال الله «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» .. وهو مبدأ إسلامى عظيم دون شك، يطرح تصوراً مختلفا للتصور الذى تطرحه الحاكمية لعلاقة الله بالإنسان. إن مالم يدركه المدعون هو الفرق الدلالى بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فأمرها مختلف، حيث هى فى علاقة المؤمن بربه وليدة حب واختيار وقبول، فشتان بين الأمرين وما يترتب عليهما من صورة للإسلام. إن القرآن الكريم كما يطرح علاقة العبودية بالمعنى السالف يطرح أيضًا علاقة «الحبِ» بين المؤمن وربه، وهى العلاقة المغْفلة تمامًا فى الخطاب الدينى السائد الذى يركز فقط على عبودية الخوف والإذعان.

٥ - يدعى أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة فى كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وهى دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية هذه

نصر حامد أبو زيد



النصوص. هذا فضلا عن أن هناك بوناً شاسعاً بين ما يقصده المؤلف بهذه الكلمة وبكلمة «نص» فى السياقات التى ترد فيها، وبين الكيفية التى يفهم بها، أو يريد أن يفهم بها متهموه هاتين الكلمتين، وهو ما سبق توضيحه.

٦ ـ تورد صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب الإمام **الشافعى** بوصفه شاهد كفر وردة وهو «يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى وما زال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

والمدعون يعلقون على هذا النص بأن «هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام **الشافعى** إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) ـ (سورة النحل آيه ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا) ـ (سورة المائدة، آية ٣).

كما يأخذون على المؤلف عبارة أخرى فى السياق نفسه، وهى «والشافعى حين يؤسس المبدأ ـ مبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات ـ تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالفعل إلغاء العقل» بوصفها شاهد كفر وردة.

ولا شك أن القول بخطورة هذا المبدأ الذى يؤسسه **الشافعى** لا يعنى الردة والكفر، ذلك أن الإمام **الشافعى** ليس إلهاً أو نبياً معصوماً لا يجوز الاختلاف معه أو مع ما يؤسسه من مبادئ إلا إذا كان هناك من يريد أن ينزله هذه المنزلة، تعالى الله عما يصفون. أما القول إن ما يؤسسه **الشافعى** هو المعنى الحرفى للآيتين فهو مغالطة صريحة ناتجة عن أن بعض الآيات يكون لفظها عاماً بينما مرادها خاصاً وهو ما يعرف بإطلاق لفظ العموم مع إرادة الخصوص، وهو ما يتطلب ما يعرف فى علم التفسير بتقييد المطلق ولا شك أن عملية تقييد دلالة مفردة أو كلمة قرآنية، كما هو معروف، يكون محكوماً بالسياق العام للنص القرآنى كله والسياق الخاص للآية التى تحوى الكلمة. وأحد المبادئ الأساسية التى تحكم عملية التفسير هنا أو تقييد الدلالة هو ألا يصطدم التفسير مع هذا السياق العام أو يتناقض مع سياق الآية ذاتها، وهى أمور يعرفها كل دارس نبيه لعلوم التفسير. ولا شك أن حمل آية سورة النحل «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» على دلالة العموم والإطلاق هو ما يمثل إساءة صريحة وخطيرة للقرآن، ذلك أن التسليم بحمل عبارة «لكل شيء» على معناها الحرفى، بحيث تعنى أن القرآن يحوى حلولا لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر والمستقبل، وهو الذى يضع القرآن موضع الطعن والتشكيك من قبل أى أحد يريد هذا. بل ويعطى فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتساءل: أين هو تبيان القرآن لحل مشكلة الانفجار السكانى أو أزمة المواصلات ومشكلات استصلاح الأراضى أو تفشى مرض السرطان.. إلخ، وهى مشكلات دون شك غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها إلا أن حمل الآية على هذا التفسير يفضى إلى هذا المأزق السخيف.

ذلك إنما ينتج عن عدم فهم الآية فى سياق النص القرآنى كله، ذلك أن فهمها فى ظل هذا السياق لا يجعل أحداً يطالب القرآن بما لم يعلن القرآن مسئوليته عنه. لقد كرم القرآن العقل مثلما كرم الله الإنسان بالعقل وجعله محاسباً عن كيفية استخدامه لهذا العقل، ولذا جعله أيضاً هو المسئول عن حل ما يواجهه من مشاكل.. وأتت السنة الشريفة لتؤكد ذلك حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بشئون دنياكم»، فلم يدّع القرآن أنه كتاب فى الطب أو الميكانيكا أو الذرّة، وإنما هو كتاب الله الذى يحمل رسالته للإنسان، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات يحدد أطر تعامل للإنسان وسعيه فى العالم انطلاقاً من هذه العقائد. وإذن يكون تبيان كل شيء عائداً على كل شيء من هذه الأشياء تحديداً، وليس هكذا على إطلاق الأشياء، وإلا أسأنا إلى أنفسنا. وكذلك معنى «الإكمال» فى آية سورة المائدة إذ يقول تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم»، فالإكمال هو إكمال للدين، وليس لشيء سواه، فلم يقل أكملت علومكم أو معارفكم أو شئون دنياكم، حاشا لله عما يفهمون.

٧ـ تجتزئ صحيفة الدعوى كشأنها المستمر عبارة أخرى من سياقها فى كتاب «مفهوم النص»، وتوردها بوصفها شاهد كفر، دون أن تشير أية إشارة إلى سياقها أو دلالتها فى موضعها من

الكتاب، أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصداً للتمويه والتعمية. والعبارة هى «الإسلام دين عربى»، هكذا توردها الصحيفة متهمة صاحبها بمناقضة آيات القرآن التى تشير إلى أن الإسلام موجه للبشر كافة، وهو الأمر الذى لم ينقضه صاحب العبارة بكلمة واحدة أو حرف واحد فى كل ما كتب، ولكن هكذا يكون التشويه واقتطاع الكلام وتحريفه عن مقاصده، وإلا فكيف يدين ويتهم دون تزييف من يريد الإدانة والاتهام من غير بينة. والعبارة لا ترد هكذا فى الفراغ، وإنما تأتى فى سياق الحديث عن تحديد مفهوم العروبة، وأن مفهوم العروبة لا يقوم على الجنس أو العرق بمعناه العنصرى، خصوصاً وأن النقاء العرقى الخالص وهم، وإنما يقوم فى الأساس على مفهوم الثقافة من لغة ودين وتراث مشترك. والعبارة فى صورتها المكتملة كما هى فى نص الكتاب هكذا «ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربى، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى» (مفهوم النص صفحة (٢٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، فالعبارة لا تحتاج أن يترجم عنها أحد وإنما تشرح نفسها بشكل غاية فى الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهى تقول باختصار وبتكرار لما فيها إن الإسلام هو الأساس الثقافى والحضارى للعروبة، وهو ما لا يحتمل لبساً أو مغالطة.

لكن صحيفة الدعوى تقتطع هذا الجزء من العبارة غير المكملة الواردة أصلا فى متن الكتاب وتقرنه إلى عبارة أخرى وردت فى هامش الكتاب، وليس فى متنه، لتوهم بما تريد أن توهم به من مناقضة للآيات التى تشير إلى كونية الرسالة. وعبارة الهامش هى «إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم». إن إيراد عبارة الهامش إلى جوار عبارة المتن على هذا النحو يوهم بما تحاول الصحيفة الإيهام به من مناقضة، فى حين أن السياق خلاف ذلك تماماً، ذلك أن المتن الذى تمثل هذه العبارة هامشاً له يقول «فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة والإسلام» (مفهوم النص، صفحة ٢٥ ـ ٢٦)، وهو ما يعنى أن الكلام منصب على أولئك الذين يفصلون بين العروبة والإسلام ومناقشة هذا الفصل وتبين دوافعه، التى قد تكون خيرة تماماً، إلا أنها غير صحيحة من منظور علم الحضارة بمعنى أن إثبات عالمية الإسلام لا يعنى فصله عن سياقه التاريخى العربى الذى نشأ فيه كما لا يعنى نزع العروبة عن الإسلام، بدليل ما يرد فى بقية الهامش الذى اجتزأته أيضاً صحيفة الدعوى دون أن تكمله حيث يقول المؤلف فى الهامش نفسه: «العالمية والشمولية وفى آية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمةللظاهرة ولا تنفصل عنها» (مفهوم النص صفحة ٢٦) أى أن إثبات العالمية للإسلام لا يعنى إهدار عروبة الإسلام، وإلا كيف يفهم الإسلام تاريخيا وثقافياً وهو أساساً باللغة العربية، ونشأت كل علوم الثقافة العربية حوله، ثم هل يؤدى المسلمون من غير العرب عباداتهم بغير العربية؟

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية وهى ناحية على جانب مهم من الخطورة فى دعوى أولئك الذين يسعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام انطلاقاً من دعوى العالمية، هو أنهم يحكمون معياراً واحداً فقط فى النظر إلى أبناء التاريخ الواحد والمجتمع الواحد وهو المعيار الدينى، دون ما سواه من معايير ثقافية ولغوية وتاريخية، وهو منظور له خطره دون شك على وحدة الوطن وعلى تاريخ الأمة. والمقصود إذن هو أن فهم الثقافة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإسلام بوصفه أهم مكون من مكونات العروبة، مثلما أن فهم الإسلام لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة العربية، وهو أمر لا يتناقض على الإطلاق مع كون الإسلام رسالة للعالمين.

٨ ـ تقتطع صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب «مفهوم النص» يقول «إن النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى»، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر ـ من ثم ـ إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص» ثم تعقبه بنص آخر مقتطع من بحث «إهدار السياق فى الخطاب الدينى» يقول «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه»، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية لا تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم تعلق على النصين بأن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة».

وهى صورة أخرى من صور الخلط والتحريف، لأن لا هذين النصين ولا سواهما قصد فيهما أن كلام الله أسطورة وأن إعجاز القرآن أسطورة وإنما المقصود ببساطة شديدة وكما يرد مباشرة بعد النص الأول الذى اقتطعته الصحيفة قصداً للإرباك والتشويش، هو «أن الإيمان

بالمصدر الإلهى للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص، من خلال فهم الثقافة التى ينتمى إليها، (مفهوم النص صفحة ٢٧)، وهنا ينبغى التنويه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقى السابق للنص وبين الإيمان بالمصدر الإلهى للنص، وهو فارق وفرق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقى السابق هو الذى يدخل فى حيز الأسطورة التى ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». وجبل «قاف» هذا الجبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، وهى تصورات فضلا عن وجودها لدى المتصوفة موجودة فى وعى كثير من العامة.

القول إذن بأن النصين يعنيان أن إعجاز القران أسطورة وأن كلام الله أسطورة ليس سوى ادعاء باطل وفهم مغرض ومتربص، بل إن مقصود النصين، على العكس من هذا تماماً، هو إزاحة وإزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعياً لتنقية العقيدة مما يضفيه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيساً لها على دعائم العقل والفهم العلمى السليم. فكيف يكون هذا هو القصد والمسعى ويقلب على هذا النحو الغريب فى فهم المقاصد والنوايا؟! ورأى

نصر حامد أبو زيد



المؤلف فى إعجاز القرآن موجود بكامله فى الفصل الخاص بالإعجاز فى كتاب «مفهوم النص» لمن يريد أن يفهم فهماً موضوعياً.

٩ - تقول الصحيفة فى القسم الثالث «لم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به»، وهو ادعاء آخر صريح يتجاهل الوقائع ويزيف الحقائق حيث فند المعلن إليه هذه الأباطيل المنسوبة إليه فى مقالين نشر الأول فى الأخبار بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٩٣ تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدراوى»، ونشر ثانيهما فى الأهرام بتاريخ ٤ / ٨ / ١٩٩٣ تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى». وللأسف فإن تلك المقالات التى كفرت المعلن إليه كما تشير صحيفة الدعوى، لم تعن نفسها بفهم أعماله وكانت سباً علنياً مقذعاً.

١٠ - تنص عريضة الدعوى فى القسم الرابع على أن «المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء، تأسيساً على أن «الردة شرعاً هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، أما نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك فيما ذكره العلماء جحد شىء من القرآن أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة، كما قضى بأن من استخف بشرع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين».

وحيث إن المعلن إليه لم يقترف أى موجب من تلك الموجبات للردة فى ضوء ما تم توضيحه، فإن هذه الدعوى تكون باطلة شكلا وموضوعاً. ■



نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع (1)

خليل عبد الكريم



محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية

للمسلمين المصريين الولاية على النفس

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة

مذكرة أولى

بأقوال الدكتور / **نصر حامد أبو زيد** والدكتورة / **إبتهال يونس** مدعى عليهما ضد :

الأستاذ / **محمد صميدة عبد الصمد** المحامى وآخرين مدعين فى القضية رقم ٥٩٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ .

أولا : الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحًا فى المدة القانونية :

قام الأساتذة المدعون بإعلان عريضة دعواهم إلى المدعى عليهم يوم ٢٥ / ٥ / ١٩٩٣ وذلك على محل إقامتهم الكائن بمدينة «٦ أكتوبر كما ورد بالعريضة. ولغيابهم وغلق السكن أُعلنا فى مواجهة مأمور قسم الهرم فى حين أن الموطن المذكور يقع دائرة قسم «٦ أكتوبر» والمادة/ ١١ من قانون المرافعات أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان فى ذات اليوم إلى مأمور القسم الذى يقع موطن المعلن إليه فى دائرته. وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التى يقيم فى دائرتها المراد إعلانه يجعل الإعلان باطلا ولا يرتب أى أثر قانونى.

«لا يكون الإعلان صحيحًا إلا إذا سلمت صورته إلى العمدة أو شيخ البلد الذى يقع موطن المطلوب إعلانه فى دائرته وإذن فمتى كان الحكم المطعون فيه إذ قضى بعدم قبول استئناف الطاعن شكلا تأسيسًا على أن إعلان الحكم الابتدائى إليه قد وُجِّه إلى شيخ العزبة التى لا يقيم فيها هو إعلان صحيح قد أقام قضاءه على مجرد القول بأن العزبة التى تسلم شيخها الإعلان تابعة للبلدة الكائن بها موطن الطاعن فإنه يكون قد أخطأ تطبيق القانون».

نقض ١١ / ٤ / ٥١ مجموعة القواعد القانونية فى ٢٥ سنة الجزء الأول ص / ٢٢٧ قاعدة / ١٧.

أورد هذه القاعدة القانونية التى تضمنها حكم النقض المذكور الأستاذان / عز الدين الديناصورى والمحامى حامد عكاز فى كتابهما التعليق على قانون المرافعات ص / ٥٣ ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٢.

كما أورده الأستاذان / حسن الفكهانى وعبد المنعم حسنى فى «الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١ ـ الإصدار المدنى ـ الجزء الثانى القاعدة القانونية رقم ١٩٨٠ ـ صفحة ١٠٥٥ ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ ـ إصدار الدار العربية للموسوعات».

وقد وردت هذه القاعدة تحت عنوان:

تسليم صورة الإعلان إلى شيخ البلد الذى لا يقع موطن المعلن إليه فى دائرته يجعل الإعلان باطلا.

كما وردت القاعدة القانونية المؤسسة على حكم محكمة النقض فى القاعدة القانونية رقم / ١٧ ـ ص / ٢٢٧ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض ـ الدائرة المدنية منذ إنشائها ١٩٣١ حتى ٢١ / ١٢ / ١٩٥٥ ـ الدائرة المدنية ـ الجزء الأول ـ المكتب الفنى بمحكمة النقض ـ الطبعة الأولى.

إذن هذا مستقر ومتواتر ولا يخلو منه مرجع قانونى رصين.

وفى الحكم المذكور نجد أن محكمة النقض قد خطأت محكمة الاستئناف العليا لأنها أجازت إعلانًا سلمه المحضر إلى شيخ بلدة لا يقيم بدائرتها المراد إعلانه ووضحت ذلك الخطأ بمخالفة القانون.

نصر حامد أبو زيد



والمدعى عليهما الدكتور / **نصر** والدكتورة / **إبتهال** كما ورد بعريضة افتتاح الدعوى يقيمان بدائرة قسم «٦ أكتوبر» وصورتا العريضة سلمتا إلى قسم الهرم حيث لا يقيم بدائرته المدعى عليهما ومن ثم فيكون إعلانهما بعريضة الدعوى باطلا إذ خالف صحيح القانون.

والمدعى عليهما حضرا أمام عدالة المحكمة بجلسة ٤ / ١١ / ١٩٩٣ أى بعد «٥ أشهر ونصف» من تاريخ قيد الدعوى ومن ثم وطبقًا لنص المادة / ٧٠ من قانون المرافعات فإنهما يطلبان اعتبار الدعوى كأن لم تكن نظراً لعدم تكليفهما بالحضور تكليفًا صحيحاً خلال «٣» أشهر من تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب. وذلك راجع إلى فعل الأساتذة المدعين لأنهم عندما تسلموا أصل الصحيفة وجدوا أن صورتها سلمت إلى قسم الهرم وليس «٦ أكتوبر». وهم أساتذة محامون يعلمون أن هذا خطأ قانونى واضح كان يتعين عليهم تصحيح هذا الخطأ فى خلال «٣ أشهر» المنصوص عليها فى المادة / ٧٠ مرافعات وإذا لم يفعلوا فإن المدعى عليهما يطلبان الحكم باعتبار الدعوى كأن لم تكن.

ومن حصيلة جميعة بطلان إعلان تسليم الصور إلى قسم الشرطة الذى يقيم فى دائرته المدعى عليهما مع مضى «٣ أشهر» من وقت رفع الدعوى دون تكليفهما تكليفاً صحيحاً. من مجموع هذه الأمور لا تكون الخصومة قد انعقدت وأصبح الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحًا فى المدة القانونية قائماً على سند قويم من القانون.

ثانيا: الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيًا بالحكم على مواطن بصحة إسلامه أو ردته:

حتى تقضى عدالة المحكمة بالتفريق وهو طلب الأساتذة المدعين يتعين عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول) ولا يوجد نص فى القانون المصرى ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته.

والأحكام التى صدرت من دوائر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالا للشك مثل اعتناق مذهب البهائية:

المبدأ رقم / ١٠ ـ صفحة / ٥٤٢ من كتاب مبادئ القضاء الشرعى فى ٥٠ عام للأستاذ/ أحمد نصر الجندى القاضى (المستشار فيما بعد) طبعة دار الفكر العربى.

وهو حكم أصدرته المحكمة الشرعية لمحافظة / سيناء فى ١٤ / ١٢ / ١٩٤٤ فى القضية ١٦ لسنة ١٩٤٤ أو أن يقر زوج بعد إسلامه أنه على غير دين بالمبدأ / ١١ صفحة / ٥٤٥ من المرجع السابق).

وهو حكم صادر من محكمة أبو تيج الشرعية فى القضية ١٣٧ لسنة ١٩٣٧

فى ١٣ / ٣ / ١٩٤٦ أو فى حالة مسيحى أسلم ثم رجع إلى المسيحية - المبدأ رقم / ٩ص / ٥٤٠ من المرجع السابق وهو حكم أصدرته محكمة شبرا الشرعية فى القضية ١٤٤٩ لسنة ١٩٣٩ .

ففى هذه الحوال ردة الزوج كانت ثابته ثبوتاً قاطعاً لا شك فيه ولم تتعرض أى من هذه المحاكم إلى عقيدة الزوج لأن عقيدته كانت أمامها واضحه فهو إما بهائى وإما مسيحى أسلم ثم عاد إلى مسيحيته أو مسلم أعلن ذاته أنه لا يدين بأى دين من الأديان.

أما أن يؤتى بمسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم يطعن فى إسلامه توصلا إلى التفريق بينه وبين زوجته فهذا غير صحيح لا فى الشرع ولا فى القانون ولا يقال دفعاً لذلك إن المدعى عليه الأول صدرت منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن فهوم الناس تتفاوت، فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك.

ولقد قال الإمام **على** (كرم الله وجهه): «**إن القرآن حمال أوجه**» أى تختلف مدارك الناس فى فهمه وتأويله ولله المثل الأعلى.

فقد ضرب الله لنوره مثلا بالمشكاة نقول إذا كان كلام الله جل شأنه يحمل عدة تأويلات وهذا ما حدث بالفعل على طول التاريخ الإسلامى فإنه من باب أولى تختلف العقول فى التأويل بالنسبة لقول البشر. وإذا كان كلام الله (جل شأنه) يتسم بالكمال المطلق ومع ذلك يتسع لتأويلات متباينة فإن كلام البشر الذى يعتوره النقصان من باب أولى يحتمل ذلك وزيادة. ولا عبرة برأى فلان أو برأى علان من المشيخة أو الدكاترة فهم بشر وليسوا بمعصومين ولا قداسة لرأيهم فقد قال الإمام الأعظم **أبو حنيفة النعمان** شيخ المذهب عن التابعين وهم من هم، ذلكم الجيل الثالث الذين رأوا الصحابة رضوان الله عليهم وتتلمذ عليهم وعنهم تلقوا العلم الشريف هؤلاء قال عنهم **أبو حنيفة** نور الله قبره (هم رجال ونحن رجال) أى لا عصمة ولا قدسانية لهم.

وقال الإمام / **مالك** شيخ المالكية رضى الله عنه:

«كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام وأشار إلى الحضرة النبوية الشريفة ومعنى عبارته : إن العصمة للرسول الأعظم وإنه هو المعصوم فقط وإن ما عداه يؤخذ من كلامه ويرد عليه.

ونخلص من ذلك إلى أن المشيخة والدكاترة الذين استشهد بهم الأساتذة المدعون لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام ليست دليلا على ذلك. والطريق مقطوع أمام عدالة المحكمة الموقرة عن بحث عقائد المتقاضين والتفتيش فى قلوبهم.

ولقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية ومن بعدها دوائر الأحوال الشخصية على أنه: المعمول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان فى كفره خلاف .. وخطورة هذا الموضوع تتضح من تحرج الأئمة من الفقهاء من الإفتاء بتكفير أى مسلم حتى إن صاحب البحر رضى الله عنه ألزم نفسه ألا يفتى بشىء من ذلك.

إذ إن الإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يعلى عليه لأنه الحق والكفر شىء عظيم لا يصار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك.

القضية رقم / ٤٠١ / ٣١ / طنطا فى ٢ / ٤ / ٣٧ - ص / ٣٧٥ من المرجع السابق.

وفى حكم آخر أصدرته محكمة أشمون الشرعية فى القضية ١٣٥٧ لسنة ٣٢ فى ٢٨ / ١٠ / ١٩٣٣ حكم قضى أنه:

«ما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لايزول بالشك على أن الإسلام يعلو وينبغى للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام...»

وفى الفتاوى الصغرى:- الكفر شىء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر.

وفى الخلاصة وغيرها :- إذا كان فى المسألة وجوه توجب التكفير ووجه يمنعه فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم».

وفى التتارخانية: «لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال لا نهاية.

المرجع السابق ص / ٥٤٠ - ويختتم الحكم المذكور حيثياته بالعبارة الرائعة الآتية -

«تلك نصوص الأجلاء من الحنفية يرى المطلع عليها أنهم فهموا روح الدين الإسلامى فهماً صحيحاً».

ونحن نقول : إن هذا هو مسلك الأئمة الأجلاء من السلف الصالح رضوان الله عليهم فما بالنا نرى الخلف يعدل عن هذا النهج القويم ويسارع إلى تكفير المسلم.

فإذا قال الأساتذة المدعون أن سند دعواهم هو الفقة الحنفى الذى يلجأ إليه قاضى الأحوال الشخصية إذا لم تسعفه نصوص القوانين، قلنا لهم إن الفقه الحنفى يمنع الحكم على مسلم بالكفر ثم الردة على مجرد الظنون والاحتمالات وعلى أقوال (أو كتابات) تحتمل عديداً من التأويلات والتفسيرات، لأن الإسلام هو الذى يعلو- وليس من روح الإسلام التسرع فى تكفير المسلمين.

وهكذا يبين لعدالة المحكمة أن الدفع الثانى بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى يقوم على سند قويم من الشريعة الإسلامية وبالأخص الفقه الحنفى ثم القانون الوضعى.

ثالثا : الدفع بعدم جواز طلب المدعين إدخال الأزهر:

قام الأساتذة المدعون بإدخال الأزهر ممثلا فى فضيلة شيخه (لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال د / نصر المدعى عليه الأول).

والمدعى عليهما يدفعان بعدم جواز إدخال الأزهر بالأسباب الآتية:

أولا : ـ المادة / ١١٧ مرافعات هى التى حددت اختصام الغير فى الدعوى ونصها: «للخصم أن يدخل فى الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها» فهل الأزهر مما تنطبق عليه عبارة من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها».

شراح قانون المرافعات عرفوا اختصام الغير فى الدعوى أنه تكليف شخص بالدخول فيها والغرض من ذلك هو:

١ ـ إما الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية أو بطلب يوجه إليه خاصة.

٢ ـ أن يكون الحكم حجة عليه حتى لا يجحد هذه الحجية بمقولة إنه لم يكن طرفاً فى الدعوى.

٣ ـ إلزامه بتقديم واقعة منتجة فى الدعوى تحت يده.

(انظر على سبيل المثال فى شرح هذه المادة كتاب التعليق على قانون المرافعات ص / ٣٢٢ مرجع سابق ذكره).

نصر حامد أبو زيد



ومن الواضح أن الأساتذة المدعين لا يبغون أن يحكم على الأزهر بطلباتهم الأصلية ولا أن يكون الحكم الصادر فيه حجة عليه ولا توجد ورقة مشتركة بينهم وبين الأزهر يلزم بتقديمها طبقًا لنص المادة / ٢٠ إثبات وهكذا نرى أن شروط إدخال الغير أو اختصامه غير متحققة فى جانب طلب إدخال الأزهر.

ثانيا : ـ ولا يجدى الأساتذة المدعون فتيلا التمسك بنص المادة / ١١٨ مرافعات وذلك أيضًا للأسباب الآتية:

١ ـ الحق الذى ذكرته المادة المذكورة قاصر على المحكمة وحدها ولا ينصرف إلى أطراف الدعوى بأى حال من الأحوال. وهذا ما استقرت عليه أحكام النقض وشارح قانون المرافعات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الحق ليس مطلقًا بل هو مقيد بأن يكون من ترى المحكمة إدخاله وثيق الصلة بالدعوى كأن يكون مختصًا فيها فى مرحلة سابقة أو تربطه بأحد خصومها رابطة تضامن أو حق أو التزام لا يقبل التجزئة أو أن يكون وريثًا مع أصل طرفيها أو شريكاً له على الشيوع أو أن يصيبه ضرر مؤكد من قيام الدعوى والحكم الذى يصدر فيها مع وجود دلائل قوية على تواطؤ أو غش أو تقصير من جانب أحد طرفيها فى عدم إدخاله فتتلاشى المحكمة ذلك بأن تأمر بإدخاله.

وهذه أمثلة نخلص منها إلى ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر المحكمة بإدخاله وواقعات الدعوى وواضح أن الأزهر لا يقوم فى حقه أى فرض من هذه الفروض.

ثالثًا : ـ القانون المصرى لا يعرف إدخال خصم فى الدعوى ليبدى رأيه والأساتذة المدعون ينقصهم السند القانونى فى طلب إدخال الأزهر فلا قانون المرافعات ولا قانون الإثبات يجيز لهم هذا الطلب ولعلها السابقة الأولى فى تاريخ القضاء فى مصر أن يطلب خصم إدخال أجنبى فى الدعوى لإبداء رأيه.

رابعًا : ـ قانون إنشاء الأزهر والتعديلات التى طرأت عليه بعد ذلك ليس فيه نص يجيز حضوره فى القضايا لإبداء رأيه. ونحن نطلب من الأساتذة المدعين أن يدلونا على نص فى قانون الأزهر وتعديلاته ليخولوا له لإعلان الأزهر لإبداء رأيه.

خامساً : ـ ومع التمسك بالأسباب الأربعة المدونة بعاليه فى نطاق هذا الدفع فإن المدعى عليهما يدفعان من داخل هذا الدفع ببطلان الإدخال لأنه جاء مجهلا إذ كما ورد فى الطلب الختامى للإعلان (وذلك لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرهما مما ضمنه كتبه سالفة البيان) وبقراءة ما جاء بإعلان طلب الإدخال نجد الأساتذة المدعين قد اجتزءوا بعض العبارات التى وردت فى كتاباته وقطعوها من سياقها وذلك على طريقة من لا يؤدى الصلاة المفروضة بحجة أنه ورد بالآية الكريمة (ويل للمصلين).

أمـا عن الكتب فـقـد جـاءت أيضـًا مجهلة إذ ما هو المقصود بالكتب سالفة البيان؟ فالأساتذة المدعون يعترفون فى / ص / ٢ بأن د / **نصر حامد أبو زيد** (وقـد أصـدر عـدة كـتب وأبحـاث) ثم اقتصروا على «٣» كتب منها - فهل رأى الأزهر يكون مستكملا ووافياً بالغرض إذا اقتصر على «٣كتب» من كتب المدعى عليه وأبحاثه التى تربو على ٦٠ ما بين كتاب وبحث ودراسة ومقال علمى؟

وهل يكون رأى الأزهر كذلك وافياً إذا اقتصر على الفقرات المنتزعة من سياقها والتى وردت بإعـلان طلب الإدخـال وبعريضة الدعوى؟

وهل يكون من تكليف مـا لا يطاق طلب الأزهر قراءة كل الإنتاج العلمى الذى صدر من د / **نصر حامد أبو زيد** منذ اشتغاله بالتدريس بالجامعة لما يقرب من ربع قرن؟

نخلص من كل ذلك إلى الآتى:

فى خصوصيـة هذا الدفع بالإضافة إلى افتقار طلب إدخال الأزهر إلى السند القانونى الذى يؤازره، فإنه ذاته قد اتسم بالتجهيل والقصور مما يسمه بالبطلان فى ذاته، أى حتى لو كان هذا الطلب يتفق وصحيح القانون وهذا مجرد فرض جدلى، فإنه قد شابه عيب بداخله وهو التجهيل والقصور.

رابعًا عن الموضوع:

المدعى عليهما يلتمسان من عدالة المحكمـة الموقـرة أن تتـفضل مشكورة بالحكم فى الدفوع الثلاثة المبينة صدر هذه المـذكرة وهـما يحتـفظان لنفسيهما بالحق فى الدفاع الموضوعى بعد ذلك

بناء عليه:

ومع حفظ كافة الحقوق الأخرى بسائر أنواعها :

يلتمس المدعى عليهما د / **نصر حامد أبو زيد** ود/ **إبتهال يونس** من عدالة المحكمة الموقرة:

أصليًا : ـ صدور الحكم بقبول الدفوع المبينة بصدر هذه المذكرة والحكم بهـا مع إلزام الأسـاتذة المدعين المصروفات والأتعاب.

واحتياطيًا : يحتفظان لنفسيهما بالحق فى تقديم الدفاع الموضوعى فى حينه وإذا لزم ذلك. ■

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ لسنة ١٩٩٣

توثيق الجيزة النموذجى



نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع (٢)

خليل عبد الكريم



محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية للمسلمين المصريين (الولاية على النفس)

الدائرة/ ١١ شرعى كلى الجيزة

مذكرة ثانية

فى بأقوال الدكتور/ نصر حامد أبو زيد والدكتورة/ إبتهال يونس مدعى عليهما.

ضد

الأستاذ/ **محمد صميدة عبد الصمد** المحامى وآخرين.

مدعين

فى القضية رقم ٥٩٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ١٩٩٣/١٢/١٦ .

المدعى عليهما يتمسكان بالدفوع التى قدموها فى مذكرتهما الأولى بجلسة ٢٥/ ١١/ ١٩٩٣ ويضيفا الآتى:

أولا - الدفع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول على أحكام الإسلام فى أبحاثه:

هذا الطلب أثبته الأستاذ المدعى الأول فى محضر جلسة ١٩٩٣/١١/٤ .

وبداية نقرر أن خروج أى مسلم على أحكام الإسلام لا يعنى ردته.

فإذا خالف مسلم حكم الإسلام فى شرب الخمر وشربها أو حكم الإسلام فى الربا فتعامله به أو حكمه فى الزنا فزنى، كل هذه الأفعال لا تخرج مرتكبها عن الإسلام ولا تجعله مرتداً كل ما فى الأمر أن شارب الخمر والزانى يوقع عليهما الحد المقرر شرعًا، وآكل الربا عليه عقاب أخروى - ولم يقل أحد لا من فقهاء المسلمين ولا من عامتهم مثل الأستاذ المدعى الأول أن خروج مسلم عن أحكام الإسلام يجعله مرتداً.

هذه واحدة

أما الأخرى: فإن الأساتذة المدعين يطلبون التفريق بين المدعى عليهما كزوجين ومن البدهيات فى قانون الإثبات أن ما يطلب أحد الخصوم إثباته:

«أ» وقائع متعلقة بالدعوى.

«ب» جائز قبولها - (م/ ٤ من ق الإثبات)

والمدعى الأول لم يطلب إثبات وقائع على الإطلاق ومن ثم فلا داعى لخوض فيما إذا كانت متعلقة بالدعوى ومنتجة فيها أم لا، بل هو يطلب على ما فهمناه إثبات تفسير لما جاء فى أبحاث المدعى عليه الأول، وبحسب تعبير الأستاذ المدعى الأول من خروج على أحكام الإسلام - وهذا ما لا ينطبق عليه الشرط الثانى وهو جواز القبول - إذ معنى ذلك هو الحكم على عقيدة المدعى عليه الأول وعلى نيته فيما كتب وهذا مما لا يجوز إثباته بأى حال من الأحوال - وسبق أن قلنا إنه لا يوجد قانون فى جمهورية مصر العربية يجيز لأى محكمة أن تفتش عن عقيدة أى مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيته.

إذن المطلوب إحالته على التحقيق لا هى وقائع ولا هى متعلقة مما يجوز إثباته قانوناً. ومع أن الأساتذة المدعين بهذا الطلب قد تعدوا الحدود المرسومة لهم كأطراف فى الدعوى وحتى مع كونهم محامين فإن ذلك لا يجيز لهم تعدياً، مثل أى متقاض آخر.

والتعدى هنا يتمثل فى محاولة تفسير القانون وتطبيقه على الدعوى وهذامن شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم:

«تفسير القانون وتطبيقه على واقعة الدعوى هو شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم».

طعن مدنى رقم ٣٤٨ لسنة ٢٠ ق جلسة ٢٢/ ١٠/ ١٩٥٣ ص/٣٢ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض ١٩٣١ : ١٩٥٥ - المكتب الفنى بمحكمة النقض الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧.

إن الأساتذة المدعين يبغون من وراء طلب الإحالة إلى التحقيق إحضار شاهدين ليقولا رأيهما فى أبحاث د/ **نصر** (المدعى عليه الأول) وهذا العمل مع افتراض حسن النية لا يعتبر شهادة بأى حال من الأحوال، ولكنه على أحسن الفروض يعتبر فتوى ولا يعرف القانون المصرى الاستعانة بفتاوى من قبل القضاء المصرى الذى هو بالنص القانونى وما استقر عليه القضاء فى مصر القاضى هو المفتى الأعلى فى الدعوى وليس فى حاجة إلى فتوى من أى شخص مهما كان. وحتى لا يمارى الأساتذة المدعون فى الفرق بين الشهادة والفتوى فإننا نحيلهما على سبيل المثال السريع فى الفرق بين الفتوى والشهادة إلى الإمام **القرافى** وهو من الفقهاء الكبار الذين بينوا الفرق بينهما وبصورة باهرة.

«الشهادة إخبار عن أمر خاص معين على جهة الحقيقة وتنقضى بانقضاء زمانها مثل الشهادة على رؤية هلال رمضان أو أن لزيد ديناراً على عمرو»

وإذ إنها (الشهادة) خبر فيجوز عليها ما يجوز عليه من الغلط والسهو والنسيان - بل والكذب المتعمد وغير المتعمد - ومن هنا جاء اشتراط العدالة فى الشاهد.

(الفروق للإمام شهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافى) المجلد الأول - دار المعرفة للطباعة بيروت - دون تاريخ نشر)

أما المفتى «فهو الذى يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتى مجتهداً، فإن كان مقلداً كما فى زماننا فهو نائب عن المجتهد فى نقل ما يمضيه إمامه لمن يستفتيه».

«الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن إدريس القرافى فى - الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام - تعليق الشيخ محمود عرنوس وتصحيح عزت العطار - الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ - مكتب نشر الثقافة الإسلامية بمصر».

والأساتذة المدعون يطلبون فتوى لا شهادة، والقانون فى مصر لا يعرف الاستعانة بالمفتين فى أى دعوى لأن المحكمة هى المفتى الأول والخبير الأعلى فى أية قضية كما أننا نلاحظ أن الشريعة والقانون متفقان على أن الشهادة موضوعها (خبر بتعريف الفقهاء وواقعة بتعريف القانون) ولا يكون موضوعها إبداء رأى ولا فكر ولا تأويل. إنها إذا جاءت كذلك انقلبت إلى فتوى.

والسيد **الشريف** المعروف بـ (**الجرجانى**) يعرف الشهادة بأنها: «هى فى الشريعة إخبار عن عيان بلفظ الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على الآخر» كتاب «التعريفات».

ويهمنا من هذا التعريف قول **الجرجانى** إخبار عن عيان.. بحق للغير على الآخر، فهل ما يريد المدعون إثباته ينطبق عليه الشروط وهل خروج د/ **نصر** عن أحكام الإسلام (هذا تعبيرهم هو عيان وحق للغير على الآخر).

إن الأساتذة المدعين رفعوا هذه الدعوى على حد قولهم حسبة لله فهل يجوز لهم مخالفة شريعته ومناقضة ما ذهب إليه أئمة الهدى ومصابيح الأنام والفقهاء الأعلام؟

ألا يلقى هذا بظلال كثيفة على (إسلامية) هذه الدعوى ويكشف عن كيديتها؟!

ومن البديهى أن محكمة الموضوع ليست ملزمة بإجابة الخصم إلى طلب التحقيق إذا استبان لها أن إجابة هذا الطلب غير منتجة بأن يكون لديها من الاعتبارات ما يكفى للفصل فى الدعوى.

انظر على سبيل المثال محكمة النقض فى الأحكام الآتى بيانها: «الطعن رقم ٦ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٥/ ١٠/ ١٩٥٦ - والطعن ٢٦٩ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٣/ ١١/ ١٩٥٦ - والطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٢ ق جلسة ٢٠/ ١٢/ ١٩٥٦».

وكلها منشورة ص/ ٢٠ فى الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض الدائرة المدنية من ٥٦ إلى ١٩٦٠ - المكتب الفنى لمحكمة النقض - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥.

من الواضح أن الأساتذة المدعين رافعى الدعوى يدركون جيداً أنهم قلبوا الصورة فكان يتعين عليهم الحصول على دليل رسمى بردة المدعى عليه الأول والعياذ بالله ثم يدفعون دعوى التفريق هذه. ولما كانت هناك هوة تفصل بين طلبهم فى الدعوى ودليل الثبوت المطلوب فإنهم تخيروا إلى طلب الإحالة إلى التحقيق وهو طلب غير جائز قانوناً كما أوضحنا.

ثانيا: - دوائر الأحوال الشخصية (وهى المحاكم الشرعية سابقًا) تطبق قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات:

فى المذكرة الأولى المقدمة بجلسة ٢٥/ ١١/ ١٩٩٣ دفعنا بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان الصحيح فى المدة القانونية واستندنا فى هذا الدفع إلى ما جاء بقانون المرافعات. ونتوقع أن يمارى الأساتذة المدعون فى جواز تطبيق قانون المرافعات على قضية منظورة أمام دائرة الأحوال الشخصية ونحيلهم فى ذلك إلى نص المادة الخامسة من ق/ ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ والتى تنص صراحة على تتبع أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال

نصر حامد أبو زيد



الشخصية والوقف وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة فى الإجراءات وهى الفصل الرابع فى رفع الدعوى قبل الجواب عنها المواد ١٠٠ إلى ١٠٤ وقد ألغيت بالقانون المذكور.

وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون سالف الذكر ما يلى: وقد نص المشروع على اتباع قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات التى تتبع فى قضايا الأحوال الشخصية عدا الأحوال التى وردت بشأنها نصوص خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وهذه الأحوال التى ظلت دون تعديل هى الخاصة بالطعن فى الأحكام واعتبار الاستئناف كأن لم يكن فى حالة تخلف المستأنف عن الحضور. هذه هى الأحوال التى ما زالت قائمة، أما الأحوال الأخرى فيطبق عليها قانون المرافعات. وهذا ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض نذكر على سبيل المثال الطعن رقم ١١ لسنة ٢٦ ق أحوال جلسة ٢٨/ ٢/ ١٩٥٧: «تطبق أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وذلك إنما يكون فيما عدا ما ورد فى شأنه قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين المكملة لها أو فيما يستجد من إجراءات بعد إحالة الدعاوى الشرعية إلى المحاكم الابتدائية، ص/ ٦٥ من الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية وهى مرجع سبق الإشارة إليه.

إن ما جاء بالمادة/ ٢٨٠ من اللائحة «طبقا للمدون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم **أبى حنيفة النعمان**» فهو يتعلق بالموضوع وليس بالإجراءات.

ومن البديهى أن نذكر أن هذا النص يحتمى بالأحكام الموضوعية الإجرائية. وهكذا يبين لعدالة الهيئة الموقرة أن استنادنا إلى قانون المرافعات فى الدفع الأول من مذكرتنا السابقة إنما يقوم على سند قويم من القانون.

ثالثا: - الدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية والقانون:

أقام الأساتذة المدعون هذه الدعوى يطلبون فيها التفريق بين المدعى عليهما كزوج وزوجة وذلك عن طريق الحسبة بمقولة إنها دفاع عن حق من حقوق الله تعالى وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم.

ودعوى الحسبة كما جاءت فى الفقه الإسلامى عامة وفى الفقه الحنفى خاصة تعين بداية أن يكون منطلقها الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً وهى فى اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن منكر إذا ظهر فعله.

ويكون حق الله تعالى فيها غالباً وهى من فروض الكفاية وتصدر عن ولاية شرعية أصلية أو مستمدة أضافها الشارع على كل من أوجبها عليه ولا يطلب فيها الطالب حقًا لنفسه لأنها مشتقة من الاحتساب وهو الأجر والثواب عند الله.

هذه هى أركان دعوى الحسبة كما وردت بالفقه الإسلامى عامة وبالفقه الحنفى خاصة واستناداً إلى أنها حق من حقوق الله تعالى لا يعنى أنها تجور على حقوق العباد لأنه لا يتوصل إلى الحق بالباطل.

والله تعالى غنى عن العباد ومن ثم فإن الدفاع عن حقه لا يأتى على حساب ظلم عبد من عباده. ونسبة الردة إلى مسلم هى نهاية الظلم وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك والأحاديث فى ذلك متواترة ومشهورة. وكما ذهب إليه فقهاء الحنيفية أن الإسلام الثابت لا يزول بمجرد الاحتمالات وأن الكفر يتعلق بالضمير ولا يصح شرعاً الاستخفاف بإيمان المسلمين ودينهم وإنه لا يحق اعتبار مسلم مرتداً إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلا أو شكاً أو تفسيراً أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه مثل رمى المصحف عمداً فى مكان نجس أو أن يدوسه بالأقدام أو أن يمزق صحائفه أو يبصق عليها عامداً متعمداً (نعوذ بالله تعالى من ذلك جميعه) وهو ما عبر عنه البزازية (إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر) وفى الفتاوى الصغرى: الكفر شىء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر.

إن استقطاع بعض عبارات من أبحاث أكاديمية جامعية والقول بأنها تحمل كفراً هو أجلى صور الظلم والافتئات على المسلمين وهو مخالف لنصوص الشريعة الإسلامية وروحها معاً. وقد حذر السلف الصالح من السير فى هذا الطريق ومن المسارعة فى تكفير أهل الملة وأتباع **محمد** صلى الله عليه وسلم.

وما أورده الأساتذة المدعون من آراء لبعضهم فى كتابات الدكتور **نصر حامد أبو زيد** لا تخرج عن كونها آراء أشخاص الله أعلم بنياتهم وهم ليسوا بمعصومين والإسلام لا يعرف الكهنوت الذى يعطى صكوك الحرمان من الإيمان كما فى بعض الأديان الأخرى وأئمة الأعلام وفقهاؤها العظام كانوا يتحرجون من إلصاق تهمة الكفر بأى مسلم.

إذن دعوى الحسبة إذا كان منطلقها الدفاع عن حق من حقوق الله تعالى فإنها يجب ألا تؤدى إلى ظلم صارخ لواحد من عباده. (ومن هنا ينشأ عدم الجواز الشرعى).

أما عدم القبول القانونى فإن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أن: (الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية فلا يمكن لأى جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط.. ولا ينبغى للقضاء جهته من أن ينظر إلا فى توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية) طعن نقض أحوال شخصية ١٠٥ لسنة ٥ ق جلسة ١٢/٣/ ١٩٣٦ - ص/١١٨ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية - مرجع سابق.

والأساتذة المدعون أيديهم خالية تماماً من الأدلة الرسمية على ما ينسبونه ظلماً وعدواناً إلى د/ **نصر** ومن ثم فإنه يستحيل على عدالة المحكمة أن تنظر فى الاعتقاد الدينى للمدعى عليه لأن الأساتذة المدعين لم يقدموا له أدلة أو مظاهر رسمية.

وهكذا فإن عدم قبول الدعوى بحالتها الراهنة يرتكز على عمادين:

الأول من الشريعة الإسلامية الغراء، **والآخر** من القانون.

بناء عليه

ومع حفظ الحق كاملا فى الدفاع الموضوعى وفى كافة الحقوق الأخرى بأنواعها، يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة: صدور الحكم بقبول الدفوع المقدمة فى المذكرة الأولى جلسة ٢٥/ ١١/ ١٩٩٣ وهذه المذكرة والحكم بموجبها.

مع إلزام الأساتذة رافعى الدعوى المصروفات والأتعاب ■

وكيل المدعى عليهما
خليل عبد الكريم
المحامى
بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ لسنة ٩٣
توثيق الجيزة.

نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع

رشاد سلام



محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة/ ١١ للأحوال الشخصية..

مذكرة

مقدمة من: الدكتور/ نصر حامد أبو زيد

الدكتورة/ إبتهال أحمد كمال يونس.

ضد

الأستاذ/ **محمد صميدة عبد الصمد** المحامى وآخرين

مدعين

فى القضية رقم (٥٩١ لسنة ١٩٩٣ ك. شرعى الجيزة...، مقدمة بجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣)

وكيل المدعى عليهما

رشاد سلام

المحامى

بالنقض والمحكمة الإدارية العليا والدستورية ـ دمنهور

الطلبات

أولا: ندفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة.

ثانيا: ندفع ببطلان حضور المدعين لجلسات الدعوى منذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، وحيث لا يعتبرهم القانون خصوماً فيها.

ثالثا: ندفع ببطلان إجراءات إدخال الأزهر فى الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها: وكأثر لذلك نطلب الحكم برفض هذا الإدخال مع كافة ما ترتب عليه.

رابعا: ندفع بعدم جواز (سماع) الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية المقطوع بها حسمًا دون خلاف... ومن ثم مخالفتها لنص المادتين ٤٧، ٤٩ من الدستور وعدم دستوريتها.

خامسًا: ندفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق (المؤسس عليه إقامتها) لقاعدة قانونية تحميه وتنطبق على وقائعها (المدعاة) بفرض ثبوتها.

سادسًا: وفى موضوع الدعوى برفضها وإلزام مدعيها بمصروفات ومقابل أتعاب المحاماه فيها.

الدفاع

نتناول الدعوى من نطاقين قانونى - معرفى (القسم الأول) الدعوى من نطاقها القانونى

مدخل

طبيعة الحق فى الدعوى (أنه.. حق شخصى، يستقل استقلالا تامًا عن الحق الموضوعى فيها، ذلك لأن الحق فى الدعوى أساسه (المركز الواقعى) المصلحة المادية أو الأدبية المنوط بالقاعدة القانونية حمايته إذا كان يستحق (قانونًا) هذه الحماية (رمزى سيف - الوسيط، بند/ ٧١ - أيضًا: البدراوى - بند/ ٢٦١ ص ٢٤٢ .. والى: الوسيط/ المدنى بند/ ٢٧، / ٢٩ ص ٥٨ - ٦٢)، لذلك، فحيث هى - الدعوى - وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون بما يستتبع إضافة إلى وجود الحق المطلوب حمايته (قانونًا) اقتران المطالبة به قضائيًا / الدعوى - وجود القاعدة القانونية الكافلة حمايته ويتفرع عن ذلك ما يلى:

(أ) إن الحق فى الدعوى - باعتباره شخصيًا ومستقلا عن الحق الموضوعى التابع أساسًا من (المصلحة) المطلوب حمايتها - رهن، وجودًا أو عدمًا - بوجود المركز القانونى المسبغ عليه الحماية القانونية - من ناحية - ومن ناحية أخرى - توافر صلة (رابطة) بين هذا المركز ومن يدعى الحق فيه، بحيث إذا انقطعت تلك الصلة انزاحت تلك الرابطة وأصبح المدعى (بالحق فى الدعوى) أجنبيًا عن هذا الحق.

(ب) كما أن اشتراط وجود (القاعدة القانونية) كافلة الحماية (للحق الموضوعى) يزيح بطبيعته عن نطاق التقاضى طرح دعاوى يستمد فيها الحق المدعى به حمايته من خارج النطاق التشريعى استدعاء لتاريخ تشريعى (سابق) تجاوزه التشريع المحتكم إليه بإهماله له، أو حتى تحت مقولة إن تلك الحماية مستمدة من نص تشريعى (دستورى) لم يفرغ محتواه بعد فى قواعد قانونية حاكمة.

وحيث بدأنا التناول من النطاق القانونى للدعوى، ومن واقع أن هذا النطاق يحتوى حقين - الحق فى الدعوى والحق فى موضوعها، فسنتناول الحق فى الدعوى كأساس لما أبديناه من دفوع فى هذا الخصوص.

أولا: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة.

من المقرر قانونًا أن (الدعوى) رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية بواسطة القضاء، وركيزة تلك المصلحة أساس وجودها - استنادها إلى مركز قانونى - حق يفترض وجوده قبل وجود الدعوى ذاتها، فحيث لا حق ولا دعوى، وبما أن الصفة - كشرط فى الدعوى - أن تنسب الدعوى إيجابًا لصاحب الحق فى الدعوى وسلبًا لمن يوجد الحق فى مواجهته فركيزتها - الصفة - إثبات المركز القانونى وحدوث الاعتداء عليه (راجع الوسيط فى قانون القضاء المدنى - فتحى والى بند ٣٣ - ٣٥ ص ٧٢).

وكون الدعوى رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية القضائية، ومن جانب أن تلك المصلحة - محل الحماية - لصيقة بصاحب الحق فى الدعوى إيجابًا وسلبًا لمن يوجد الحق فى الدعوى فى مواجهته، فإن المصلحة تلك يمثلها (علاقة) قائمة بين الحق وصاحبه بحيث إذا ما ثبت انعدام تلك العلاقة ثبت انعدام تلك المصلحة.

ومن جانب آخر، فحيث قنن المشرع تلك العلاقة فيما نصت عليه المادة(٣) من قانون المرافعات مؤسسًا ما بناه على قاعدة أصولية مسلم بها فى الفقه والقضاء، مفادها أن المصلحة فى الدعوى ترتكز إلى جانب الحماية القانونية للحق إلى أن تكون مصلحة شخصية ومباشرة، وفى الأصل العام أن تلك هى الصفة فى رفع الدعوى، وهى بذلك شرط قائم بذاته ومستقل عن المصلحة فى رفعها (راجع التعليق على قانون المرافعات - الدناصورى - الطبعة الثانية م/ ٣ ص/ ١٢) وحيث إنه بصدور القانون رقم ٤٦٢/ ١٩٥٥ بإلغاء المحاكم الشرعية واختصاص المحاكم المدنية بما كانت ولاية تلك منصبّة عليه من الدعاوى وما تلا ذلك من تعاقب صدور القوانين المعدلة لقوانين الأحوال الشخصية فتلك الدعاوى تستمد شرعيتها الإجرائية من مصدرين:

أولهما : القانون المحتكم إليه فيها بما ينظمه من إجراءاتها.

ثانيهما : فإن خلا القانون المحتكم إليه من القاعدة الإجرائية الدائرة فى نطاقها الدعوى أحال إلى القانون (الأصل) - قانون المرافعات - بنص صريح وقاطع بذلك.

وحيث يخلو القانون - الأصل (المرافعات) والفرع (كافة القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية) من نص يعرف بدعوى (الحسبة) أو يجيز إقامتها (المرجع السابق)، فلا مصلحة فى الدعوى لمن يدعى ارتكازها على مزعومة حق المصلحة فيه خارجة عن حماية القانون لها من ناحية، ومن ناحية أخرى، ففى ظل الادعاء بحماية مصلحة جماعية أو مصلحة عامة تتوافر الصفة فى الدعوى لمن يناط به حماية تلك المصلحة قانونًا. وفى الدعوى الماثلة

فالحماية تلك موكلة بنص القانون للنيابة العمومية وليس للأفراد.

على أنه لا يغير من هذا الأمر خلط تلك الدعاوى (الحسبة) مع بعض صور الدعاوى الشعبية فى القانون الرومانى وإفراغها جميعها فى وعاء واحد تحت زعم (أهمية) المصلحة المحمية، إذ المنوط به تقرير تلك الأهمية - فى نظام الدولة الحديثة هى الدولة ذاتها ممثلة فى قانونها المفروض على الجماعة وليسوا أفراد تلك الجماعة.

وتطبيقًا لهذا المبدأ فقد استقر القضاء المصرى على أن المدعى فى دعوى (الحسبة) لا يعتبر خصمًا للمدعى عليه، ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته ويكون الخصم فى تلك الدعوى هى النيابة العامة.

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨/ ٢/ ١٩٤٩

المحاماة ٣٠ - ١٧٤ - ١٦٣..

أيضًا: (أحمد مسلم: بند ٣٠٠ ص ٣٥٥)

مشار إليهما بهامش ص ٧٨ - والى - الوسيط/ مدنى.

ومفاد ما تأصل قضائيًا فى تلك الدعوى أن مدعيها لا يتجاوز دوره فيها (الإبلاغ) بواقعتها للسلطة المختصة، لينتهى هذا الأمر بمجرد الإبلاغ أو إيداع صحيفة الدعوى (راجع ما بنى عليه الحكم الاستئناف المشار إليه.)

وعلى هذا الأساس يضحى المدعون - بما وراءهم من مصالح نفعية - على غير اتصال بالحق المانح لهم الولاية فى إقامة الدعوى إذ يبقى هذا الحق لصيقًا بالنيابة العمومية باعتبارها الممثل القانونى للجماعة، وباعتبار أنها المنوطة بحماية المصلحة العامة فى نطاق الدعوى العمومية، ويضحى بذلك الدفع

نصر حامد أبو زيد



الكاشف عن انقطاع الصلة بين رافعى الدعوى والحق الشخصى المانح ولاية إقامتها (انعدام الصفة) قد صادف أساسه من القانون متعينًا قبوله.

ثانيا: عن الدفع ببطلان حضور المدعين للجلسات ومباشرتهم للدعوى.

الدعوى الماثلة - هديًا مما أوردته صحيفتها، وفى نطاق ما عرفها به مدعوها - من دعاوى (الحسبة)، وأساس البناء لتلك الدعاوى ليست الشريعة (الوحى)، وإنما (رحم) الفقه (الدينى) الذى احتوى ضراوة صدمة الانتقال التى أصابت (الخطاب الدينى) - أكرر، لمن تحتاج إدراكيتهم إلى التكرار للاستيعاب - الخطاب الدينى، هذا الخطاب الذى حمل عبر نطاقه الصحراوى إلى أمم ذات نظم وحكومات مستقرة، وما واكب ذلك من تحول عن النمط العربى فى إدارة الكيان المحكوم إلى النمط السياسى القائم على وجود دولة (راجع - دراسات اسلامية - د/ أحمد أبو زيد - المختار من عالم الفكر/ ١ ص ١٦) إذ كان من نتاج التحول عن النمط العربى للإدارة إلى النمط السياسى المحتوى استشعاره وجود (دولة) أن اتسع مفهوم (الخلافة) ليشمل إلى جانب حيزه البسيط القاصر فى رؤيته على معطيات (مجتمع القبيلة) حيزا بلغ اتساعه ما وراء ثلاث حضارات قديمة من (نظم)، فاقترنت السياسة بالدين لتجعل منه أساس الحكم الناحى إلى التوسع فى فرض السيطرة التى لم يكن بيد السلطة منها سوى (ورقة الدين) تلوح بها للعامة فتصمت، حتى حين جز الرءوس والإحراق فى الميادين العامة، وهو الأمر الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن مجىء الأمويين (٤١ هـ) واستحواذهم على السلطة كان هو الأساس لتغير الصورة الحقيقة للدولة بحيث أصبحت (الخلافة) أقرب إلى السياسة منها إلى الدين (عبد الجبار العبيدى - قراءة جديدة فى أسباب سقوط الدولة الأموية - عالم الفكر م/ ١٥ ع/ ٣ ص/ ٢٧٠).

وحتى يستقيم النسق، وتنظم (مفردات بنائه): سياسة - دين - أفرغ الدين على السياسة لتظهر به وكأنها من حاوية الطقس المحرم الاقتراب منه أو اختراقه، فدارت عجلة (الفقه) تطقس السياسة، ووجدت تلك العجلة وقودها الباعث على استمرار حركتها فى كثير ممن باعوا دينهم على منبسط (الموائد)، أولئك الذين كرسوا حياتهم (لوضع) الأحاديث المنسوبة افتراء إلى النبى استخداماً لاسمه الكريم فى نشر الأكاذيب وتدعيم السلطة (راجع - د/ حسين أحمد أمين - الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب - المواجهة ص ١١١).

وتلقف (الفقه الدينى) ما على منبسط أرضه من أحاديث كاذبة، ورؤى قاصرة فى فهم النصوص الموحى بها - ربما رؤى (تلفيقية - نفعية) تزيح عن النصوص دلالتها الحقة لتلحق بها دلالات يأباها النص و (يرتعد) حين اقترابها منه.

ومن أرض هذا الواقع - المعتمد حجب صورته الكئيبة عن الذاكرة

الجمعية - صاغ الفكر نظرية الخلافة، وبرغم أن تلك النظرية - من واقع مصدرها - بشرية الأصل، مقطوعة الصلة عن (الوحى) و(الإيحاء) فقد قرنها أصحابها بـ (الإسلامية) ليتم طرحها ساحة المجتمع المسلم - الذى جاءه الدين ليكون خير أمة، فأحاله (الفقه النفعى) بالدين إلى أذل الأمم.

وتنكشف المصداقية فيما أوردناه سلفاً من خلال التعريف الذى صاغه **ابن خلدون** فى مقدمته لما (يسمى) بالخلافة الإسلامية إذ قال بأنها: حمل الكافة على أنها مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم (الأخروية) والدنيوية الراجعة إليها، إذ (أحوال الدنيا) ترجع كله عند الشارع إلى اعتبارها لمصالح (الآخرة)، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (الله) فى حراسة الدين و... (سياسة الدنيا به) ابن خلدون - المقدمة - ص/ ١٥٨ - وراجع: د/ سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة فى الإسلام - دار الفكر العربى ص/ ٤٥٣ -.

فإذا كان (الرحم) المستولد منه نظرية الخلافة (السياسة الدينية) المقترنة ميلاداً باستتباب الحكم لبنى أمية هو (الفقه) فإن (رحماً) آخر قد جرى تصنيعه فى قلب النظرية صيغت فى غياهبه الأسس الكفيلة بإطباق الخناق على مظاهر الحياة كافة تحت ستارمن المقولة الكاذبة: إن الله يريد، وحقيقتها إن الخليفة (الحاكم) هوالذى يريد، ما يهمنا هنا - تلك الأسس - هو النظام القضائى المتصل به أساس الدعوى المسماة بدعوى (الحسبة) فهذا مجالنا، تاركين الساحة بما تغص به من (سبى)، (قتل) وأسوار قصور يحتجب وراءها (القيان) و(الغلمان) - وأمسيات تدبير الفتن ووضع الخطط لاستئصال الرءوس التى (أينعت) وحان قطافها - تاركين كل ذلك لمن بقى فى رأسه جزء يعمل من عقله إن أراد إصلاح ما دمرته سنون التغييب فى رأسه.

فالنظام القضائى فى منظومة فقه الخلافة - السياسية الدينية - يقع فى الزاوية المسماة باسم «المناصب الدينية» التى ضمت فى أحد أركانها وظيفة (المحتسب) الموكل إليه النظر فى الأسواق، والمحافظة على الآداب، والإشراف على الموازين والمكاييل، وعلى استيفاء الديون (راجع: د/ عبد المجيد الحفناوى - تاريخ القانون المصرى ص/ ٣٢٣).

والناظر فى اختصاصات (المحتسب) النابع منها دعوى (الحسبة) يرى أن تلك الاختصاصات (جميعها) قد أصبحت موكولة (للدولة) لا فى شخص المحتسب ولا فى النطاق المخول لأعوانه من (العسس) وإنما للأجهزة المختصة فى نظام الدولة الحديثة.

فإذا ما أردنا استخلاصاً (موجزاً) لما احتوته تلك الإجمالية توقفنا عند نقاط ثلاث:

أولها: أن طبيعة دعوى (الحسبة) طبيعة (بشرية) لارتكاز مصدرها على أساس فكرى/ فقهى لا اتصال بينه وبين الأساس الدينى (الموحى به) إلا من خلال تلفيقية نفعية اقتضتها ظروف الحكم فى ظل نظام الخلافة - (الدينى).

ثانيها: أن تلك الدعوى (الحسبة) متصلة بنظام حكم - خلافة - منظومته قائمة على أساس أن الخليفة نائب عن صاحب الشرع - (الله) - ومن هذه النيابة يستمد ولايته (العامة) على جميع رعايا الدولة فى أمور دينهم ودنياهم (مقدمة ابن خلدون - مشار إليه). ويتجاوز نظام الدولة الحديثة لهذا الإطار (البدائى) الحاكمى المتسلط على الناس باسم الدين أصبحت تلك الدعوى تاريخاً يضمه القبر ذاته الذى احتوى رفات (دولة الخلافة)

ثالثها: أنه بظهور الدولة الحديثة - الفارض نظامها فصل سلطاتها، والمستمد فيه الولاية على الناس من قانونها الأساسى - دستورها - لم يعد (الحاكم) ظلا لله على الأرض، بل لم يعد صاحب النيابة عن الجماعة، إذ أصبحت تلك النيابة - بنص القانون - مسندة للنيابة العمومية فى الدولة.

وحيث تأسس (الحق) المدعى به فى الدعوى (الماثلة) على مقولة إنه حق لله(!) كما تأسست هذه المقولة أيضاً على مقولة: إن الإخلال به موقع ضرراً (بالجماعة) فإن تلك الدعوى لا تتصل برافعيها من ناحية - على أساسها كان الدفع بانعدام صفتهم - ومن ناحية أخرى يتصل الحق (المزعوم) فيها بمن أناط به القانون حماية المصلحة المبتغى حمايتها وهى النيابة العمومية. وللتوفيق بين (المتعارضتين) - انعدام صفة المدعى، واختصاص النيابة العمومية بالمصلحة فيما يتعلق بحماية الحق العام - وفق (القضاء) بين موقعى المدعى فى الدعوى (المسماة) بالحسبة والنيابة العمومية إذ اعتبر إقامة مثل هذه الدعاوى مجرد إبلاغ لصاحب الحق فى مباشرة الدعوى، وهو إبلاغ لا يرتب خصومة بين المدعى والمدعى عليه، إذ تبقى تلك الخصومة على اتصالها الطبيعى بصاحب الحق فيها وهى النيابة العمومية.

وتأصيلا لهذا النظر فيما أتيح للقضاء نظره من تلك الدعاوى كان قضاؤه:

أ - بأن النيابة العامة هى المنوطة (الآن) بطلب الحماية القضائية للمصلحة فى دعوى الحسبة.

ب - وبأن دور المدعى فى تلك الدعوى ينتهى برفعها.

ج ـ وأنه ـ المدعى ـ لا يعتبر خصماً للمدعى عليه.

د ـ ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته.

هـ ـ وأن المحكمة لا تتقيد فى حكمها بطلباته.

(راجع استئناف إسكندرية ١٩٤٩/٢/٢٨ مشار إليه، نقض مدنى ٣١/ ١٢/ ١٩٧٥ مجموعة النقض/ ٢٦ ـ ١٧٨٦ ـ ٣٣١ ـ وانظر هامش ص ٧٨ ـ والى ـ الوسيط/ مدنى).

فعلى هذا الأساس يضحى باطلا حضور المدعين للدعوى منذ أولى جلسات انعقادها، وأثراً لذلك فكافة ما ترتب على الحضور من دفاع ودفوع وطلبات ضمنوّها محاضر الجلسات، أو أبديت شفاهة أو مكتوبة فهو باطل بطلاناً نطاقه النظام العام لتعلقه بما يتصل بالنظام القضائى الفارض هيمنته على الدعوى.

ثالثا: عن الدفع ببطلان الإجراءات المتعلقة بإدخال (الأزهر) وبطلان هذا الإدخال.

تنص المادة (١١٧ مرافعات) على أنه «للخصم أن يدخل فى الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها». ويكون ذلك بالإجراءات المعتادة ... إلخ.

والقاعدة العامة وفقاً لنص تلك المادة أنه لا يجوز لأحد أطراف الخصومة أن يدخل فيها إلا من كان يمكن اختصامه عند بدئها، أو.. فى الحالة الخاصة المنصوص عليها فى المادة (٢٦ من قانون الإثبات) التى أجازت اختصام الغير لتقديم ورقة تحت يده مع مراعاة ما لتلك الحالة من طبيعة مختلفة عن الأصل العام للمادة ١١٧ مرافعات. (راجع: والى ـ الوسيط/ مدنى بند/ ٢٠٩ ص ٣٨٢).

نصر حامد أبو زيد



وبما أن اختصام الغير فى الدعوى هو فى طبيعته تكليف شخص خارج عن الخصومة بالدخول فيها فإن مشروعية هذا التكليف رهن بصدوره ممن يملك الحق فيه، فإن صدر ممن لا حق له فلا سند له من القانون ومن ثم فهو باطل (راجع: الدناصورى ـ التعليق على قانون المرافعات ـ المادة (١١٧ ـ ص ٣٢٢).

وحيث تصدر نص المادة المشار إليها (١١٧ / م) ما عبر عنه المشرع بكلمة (للخصم) القاطعة الدلالة على أن (الحق) فى اختصام الغير أو إدخاله نطاق الدعوى لا يكون إلا لأحد أطراف الخصومة أو لمن ترى المحكمة إدخاله دون طلب (والى/ المرجع الأسبق..)

ومن جانب أن الغرض إدخال خصم ثالث فى الدعوى مبتغاه ما حصره الفقه فى تأصيله لحق صاحب الإدخال قبالة المدخل فيما يلى:

(أ) الحكم عليه بالطلبات ذاتها المرفوعة بها الدعوى الأصلية..

(ب) وإما... ليصير الحكم فى الدعوى الأصلية حجة عليه..

(جـ) أو.. إلزامه بتقديم ما تحت يده من أوراق منتجة فى الدعوى الأصلية.

فإن هذا المبتغى (التشريعى) وراءه أنه يشترط لاختصام هذا (الغير) أن تتوافر فى حقه الشروط العامة لقبول الدعوى.. إضافة إلى اشتراط أن يكون جائزاً اختصامه عند رفعها (الدناصورى ـ مشار إليه).

وحيث تقطع أوراق الدعوى الماثلة ـ قطع يقين ـ بالحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: وبيانها مفصح عنه (قضاء) ومستقر فى عرف الفقه القانونى ووجدانه ـ تلك الحقيقة أن المدعين فى الدعوى (المسماة) بدعوى الحسبة ليسوا خصوماً للمدعى عليه فيها.

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ٢٨/ ٢/ ١٩٤٩. مشار إليه).

الحقيقة الثانية: وأساسها أساس الحقيقة الأولى نفسه ومؤداها: أن رافع دعوى الحسبة ينتهى دوره برفع الدعوى وتبعاً لذلك فليست له حقوق الخصم أو واجباته (الحكم السابق الإشارة إليه).

الحقيقة الثالثة: وأساسها ما نص عليه القانون كشروط للشريعة فى الاختصام (الغير) باشتراطه توافر الشروط العامة لقبول الدعوى فى حقه ـ إضافة إلى شرط جواز اختصامه عند رفع الدعوى، ومؤدى هذا الشرط وجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين (الغير) المدخل، وأن تكون طبيعة هذا الارتباط كاشفة عن أن حقيقة الإدخال أساسها أن يكون الغير (المدخل) فى مركز قانونى كان يتيح له أن يكون مدعياً أومدعى عليه فى الخصومة ذاتها منذ بدئها (والى ـ الوسيط ص/ ٣٨٢ مشار إليه ـ أيضا الدناصورى ص ٣٢٢ مشار إليه).

ووراء الحقائق الثلاث يبرز الأساس القانونى للدفع المبدى ببطلان إجراءات، (إدخال)، (الأزهر) استناداً على ما يلى:

(أ) أن طلب هذا الإدخال قد صدر ممن لا حق له فيه بانحصار نطاق

الخصومة فى الدعوى على النيابة العمومية (كمدع) فى مواجهة المدعى عليه كخصم لها.

(ب) وأنه بتقرير انتهاء دور المدعين فى دعوى الحسبة برفعها يضحى باطلا مباشرتهم لتلك الدعوى ومن ثم (بطلان حضورهم) بجلساتها، وكأثر لذلك بطلان كافة دفوعهم ودفاعهم وطلباتهم شفاهة كانت أو مكتوبة ومنها طلب الإدخال المدفوع ببطلانه.

(جـ) ويضحى أثراً لذلك باطلا حضور الأزهر فى شخص ممثله الحاضر عنه بجلسة ١٩٩٣/١١/٤ إذ انبنى هذا الحضور على إجراءات باطلة.

(د) كما أنه بإنزال القاعدة العامة لما نصت عليه المادة (١١٧ مرافعات) والتى مؤداها: إن إدخال الغير أو اختصامه رهن بوجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين هذا الغير (والى/ الوسيط ص ٣٨٢. مشار إليه)، على المركز القانونى النابع من دور الأزهر المحدد نطاقه فى قانونه، لا يعطى هذا الارتباط بين الأزهر والقضية المعروضة إذ لا شأن للأزهر - بنص قانونه - بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد (استخلصوا) من قراءة (فكره) ردته وأن لديهم من (أفتاهم) بأن وراء هذا الفكر ارتداداً عن الدين يبيح له طلب التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحتويه (القصد السيئ) الهادف إلى الزج بالمؤسسة الدينية/ الأزهر فى مواجهة مع النظام العام للدولة تقويضًا لأسس البناء فى (المتواجهتين).. ناراً يصطلى بها (الوطن) وتنهار فى سعيرها دعائمه. وموطن (سوء) القصد أن المدعين فى تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة بين الأزهر ودعواهم، أيضًا، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من القانون.. ورغم ذلك.. استباحوا المغالطة القانونية فى سبيل الهدف المبتغى (أصلا) من إقامتهم لتلك الدعوى.

رابعًا: عن الدفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية.

إحالة إلى القسم الثانى من الدفاع - الدعوى من نطاقها المعرفى.

خامسًا: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق المؤسس عليه إقامتها لقاعدة قانونية تحتويه وتسبغ حمايتها عليه. تداخلية: -

كشف المدعون عن طبيعة (الحق) القائمة عليه مزاعمهم فى الدعوى المطروحة بتضمينهم صحيفتها ما نصه: فهى دعوى تدافع عن حق من حقوق (الله) تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم. (البند سادسًا - صحيفة الدعوى ص ٩).

ودعوى - (كتلك!) تعج بعويل الثكالى الذى غايته استدرار عطف (العامة) - المغيبين بالخطاب الدينى (النفعى) المنسوب للإسلام زوراً، الضائعين فى رحاب (فتاوى) فقهاء السلطة الجاثمين على صدر التاريخ منذ ساعات الفصل فى الصراع بين **على** و**معاوية**.. دعوى كتلك ينادى أصحابها بأن (الناس) قد ارتدوا وكفروا وفارقوا جماعة المسلمين دون سند يبيح لهم اقتراف هذا (الإثم) إلا.. بعض فتاوى أبناء الصلاح (المعاصرين) من أحفاد قتلة **أبى حنيفة** و**السهروردى** و**الحلاج** وحارقى كتب **ابن رشد**، هى فى حاجة منذ الوهلة الأولى لإطلالتها (المقيتة) على أرض الواقع (المسلم المعاصر) إلى الدفع بها ثانية إلى مختبئها (الجدث) الذى سيقت إليه فى أكفان منبتها الكئيب تحت ضغوط البدايات للاستنارة فى الخطاب الدينى - تلك البدايات المتكالب عليها (الآن) تمزيقاً لأوصالها بإضافتها (لدائرة المكاره) فى وجدان المسلم، الكفر والارتداد، فإن لم تفلح تلك الإضافة فى (الزجر)، فهناك (إضافة) أخرى وراءها (القتلة) - ممن أوقفت آليات تفكيرهم فانتقلوا إلى ساحة التغييب الكامل حيث تتراءى (صكوك الغفران) الممنوحة لهم (أبسطة) يعبرون بها إلى النعيم الأبدى - ينتظرون الإشارة!.

وبالتنقيب عن الجذور استطلاعًا لركيزتى الإضافيتين - ما حاويتها المكاره، وما وراءها القتلة - تطل نفعيتان،

أولاهما: محلية الجذور، عربية الهوية، معينها ما يصب فيه (النفط!) عائده حيث لا بقاء (لشيوخ) آباره و(ملوك) أرصدته إلا من خلال (حاكمية) تدعى بأن الله هو (شارعها) لتتمكن من الرقاب استناداً إلى التأويلية (الفاسدة) للنص الكريم: إن الحكم إلا لله، يساندها فقهاء الدينار والدولار وصكوك المضاربة وشركات الأموال، أولئك الذين يرفلون فى النعيم - يسكنون القصور ويركبون (الأشباح!) ويعالجون فى بلاد (الكفرة!)..

وثانيتهما: عالمية الجذور (غربية) المنبت، يغذيها (موروث) لا يرى فى الإسلام سوى (السيف والزنار والجزية) بما يفرضه تخيل هذا الشبح المخيف من استعداء وعدة ليس منهما فى مفهوم المعاصرة حرب صليبية جديدة - وإنما الذى منهما هو إعادة إعداد (المطبخ) الدولى - المالك أصحابه فعالية القرار - ليعمل بآليات حديثة يتحكم فيها (ريموت) الإزاحة و(ريموت) الانهيار «الذاتى» اللذين (كبسلا) لنا الفكر السلفى فى تنظير جديد تناولناه طواعية لننتقل إلى نطاق مسيرة الوراء متوقفين على

نقطة (ثبات) آخذة فى الغوص فى هاوية المتروك دخولا فى نطاق الحتمية - التى لم يعد هناك من يجهلها (سوانا!) - من يتوقفْ يمتْ!

وأساس المواجهة لما تضمنته تلك الدعوى من أسس (بشاءيها: الفكرى والقانونى) قائم على ركيزتين، أولاهما (معرفية) الإطار تحيل فى تناولها إلى القسم الثانى من هذا الدفاع لنتناول فيما يلى الدفع المطروح من خلال ما يصله بالدعوى من ناحية، وبالقانون من ناحية أخرى.

حماية القانون للمركز الواقعى - الحق الموضوعى - رهن بوجود قاعدة قانونية تحميه.

ما دامت الدعوى وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى، فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون (والى، الوسيط/ مدنى بند ٣٣ ص ٦٩) هو المسمى بالحق الموضوعى فى الدعوى، وهو حق لا تحميه الدعوى لطبيعته المجردة، وإنما حمايتها له مستمدة من وجود قاعدة قانونية تحمى مصلحة من يدعى الاعتداء على حقه، فإن لم يكن هناك وجود لمثل هذه القاعدة القانونية فلا ينشأ الحق فى الدعوى (المرجع السابق ص ٧٠ مشار إليه).

أيضا فإن حماية هذا الحق عن طريق الدعوى رهن بثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة القانونية المجردة. وذلك يعنى وجود رابطتين ترتبط بهما الدعوى بالحق المطالب عن طريقها بحمايته، إحداهما تتصل بالقاعدة القانونية الحامية للمصلحة المدعاة، وثانيتهما تتصل بالوقائع المستمد منها ما يوجب تحريك القاعدة القانونية الحامية.

فإذا ما تنازعت الرابطتان نطاق الأسبقية فى دعوى كان السبق لمايتصل

نصر حامد أبو زيد



بالقاعدة القانونية الحامية، ذلك على أساس أن المسألة القانونية المجردة تعرض قبل المسألة الواقعية، لأنه إذا لم توجد القاعدة المدعاة فلا معنى لإثبات الوقائع التى تنطبق عليها هذه القاعدة (المرجع السابق ص ٧١).

ويتخلف الحق فى الدعوى بما يتعلق بشروط نشأته أو انقضائه، إذا كان من شروط النشأة أنه إذا تخلف الحق الموضوعى المطلوب حمايته بسبب عدم وجود قاعدة قانونية تحمى مصلحة من النوع الذى يتمسك المدعى بحمايته، أو.. إذا كان ظاهر الدعوى مفصحاً بعدم وجود اعتداء على الحق الموضوعى، كما لو رفعت دائنية قبل حلول أجل الدين (المرجع السابق ص ٥٤٥) فإن إعلان الرغبة إلى المحكمة بعدم قبولها مؤدٍ إلى امتناعها عن النظر فيه إذ يكفى أن يكشف ظاهر الدعوى عن تخلف الحق فيها لتحكم المحكمة بعدم قبولها.

وبتفحص الدعوى - موضوع هذا الدفاع - تلمسًا لرابطتى حماية الحق المطالب عن طريق تلك الدعوى بحمايته مسلكاً (بالحق الموضوعى) من ناحية و(بالقاعدة الحامية) من ناحية أخرى، تفاجئنا تلك الدعوى بإفصاح تقطع فيه بأن نطاق الحق الموضوعى فيها (معدوم)، وهى بذلك قاطعة علينا طريق استطلاع القاعدة الحامية، إذ لا يعرف (القانون).. أيضا ولا (الدين) قواعد حامية للحقوق المسماه (بحقوق الله إلا فيما جاء به (الفقه) الذى لم يقل أحد بأنه كان (وحيًا) أو قول (نبى) بما لا يباعد بيننا وبين نقده، بل... وحتى (رفضه)، لذلك سنتناول هذا الحق من جانبيه، الدينى ثم القانونى.

إشكالية طبيعة الحق فى النطاق الدينى معياران لفضها

(أ) معيار طبيعة الوحدة الإدراكية:

الإدراك أداة اتصال الكائن الحى بما حوله، وفى الإنسان لا يقتصر الإدراك على اتصال الفرد بما حوله فقط، وإنما يمتد ليصبح وسيلته للاتصال بمكنونه الداخلى/ عالم ذاته - فينفرد بذلك عن باقى الأحياء بقناة إدراكية داخلية يرتكز فيها الإدراك على وحدات إدراكية متصورة/ مصنعة عقليًا - ومؤدى ذلك أن الإنسان - ربما، يكون الكائن الوحيد القادر على إدراك ماحوله، والمستطيع إدراك ما بداخله.

على إن إدراك الإنسان الوسط/ المحيط الخارجى - يغاير فى طبيعته إدراكه للمحتوى الذاتى من ناحيتين:

أولاهما: أن وحدات الإدراكية الوسطية/ الإطار الخارجى - يمثلها واقع كائن، لذلك فهى وحدات إدراكية حقيقية لا محل لافتراضها أو تصورها، عكس الحال فى الإدراكية الذاتية المرتكزة على وحدات إدراكية تصورية قد تصدق إن صادفت لها نظيراً واقعيًا وقد لا تصدق إن انعدم من الواقع هذا النظير.

ثانيتهما: وبما أن (مسار) الإدراكية يبدأ من نقطة الإثارة فى الوحدة المدركة لينتهى عند موطن

إدراكها فى الدماغ البشرى (راجع: د/ جمعة سيد يوسف - سيكولوجية اللغة - عالم المعرفة (١٤٥) ص ١٦٧) ماراً بقناة إدراكية يحدد طبيعتها واتجاهها كنه المدرك ذاته، فإن الإدراكية فى نطاق المدرك الكائن إدراكية (حسية) تجرى عبر قنوات الحس المعروفة، كأن يدرك المرء ما يراه أو يسمعه أو يحسه.. الخ، ووراء ذلك أن مسار الإدراكية لمثل تلك المدركات خارجى، وذلك عكس ما عليه الحال فى نطاق إدراك المتصور، إذ تقع الوحدة المدركة فى نطاق (تصور) داخل المحتوى الذاتى بما يستلزم لإدراكها قناة داخلية ذات طبيعة (نفسية)

على أن أهم ما تعطيه طبيعة المقابلة بين الإدراكيتين أن طبيعة الوحدة الإدراكية المحسوسة مفصح عنه بكيان قابل للتمحيص والاستقراء قطعًا للخلاف حوله، بينما طبيعة الوحدة الإدراكية (المتخيلة) عارية عما يمكن به نقل الإدراكية (بما هى عليه) من شخص لآخر - ذلك، لاختلاف آليات التصور من إنسان لإنسان، من ناحية، ومن ناحية أخرى - على أساس من أن تلك التصورية (مفترضة) وليس لها على أرض الواقع نظير يمكن (حين الخلاف) المطابقة عليه.

وبما أن (حق الله) بطبيعته متصور «غيبى، عقائدى يرتكز على إدراكية نفسية يختلف حالها من شخص لآخر اتصالا بإيمانه بمعتقده من ناحية، واتصالا بقدراته (العقلية) من ناحية أخرى، فقد تركت عقائد السماء (كلها) هذا الحق لله - لتحدد (العقيدة) نطاقه، ويتكفل صاحبه - جل جلاله - بحساب من يتعدى حدوده.. قال **خالد بن الوليد للنبى**: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فأجابه النبى: إنى لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم. (رواه البخارى - ابن كثير - البداية والنهاية - دار الغد العربى - م/٣ ع٢٣ ص١٣٦).

على أنه لا يغير من هذا القول مقولة (الفقه) بأن (الحدود) قد اقترنت فى التاريخ الإسلامى بعقوبات (دنيوية) بينما الحق فيها (لله)، إذ لا تعرف شريعة الإسلام (حداً) لا يتصل فيه الحق بالناس سوى المزعومة (المفتراة) بحديث آحاد كذب الباحثون رواته من ناحية، وأثبتوا تعارضه القاطع مع كتاب الله من ناحية أخرى - (حد الردة) - (راجع: د/ صبحى منصور - حد الردة ص ٥، ٦، ٢٠، ٢٢.. أيضا، د/ محمد الشافعى، لا وجود لحد الردة فى الإسلام - دراسة - الأحرار ١٩٩٣/١١/١٥ ص/ ١١، محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة - دار الشروق ط ١٣ ص ٢٨١).

فإذا أضيف إلى ذلك أن (الله) - فى صحيح الشريعة - وهو صاحب الحق فى الحد - بالمنظور الفقهى - قد رفع عقوبة الحد عن التائب شرعًا وقدراً، فالتوبة تسقط الحد، وليس فى شرع الله ولا فى قدره عقوبة (ثابتة) البتة لما روى فى الصحيحين من حديث أنس قال: «كنت عند النبى صلى الله عله وسلم، فجاء رجل قال: يا رسول إنى أصبت حداً فأقمه علىّ قال: ولم يسأله عنه فحضرت الصلاة فصلى مع النبى فلما قضى النبى الصلاة قام إليه الرجل فقال: يا رسول الله إنى أصبت حداً فأقم ما فى كتاب الله، قال: أليس قد صليت معنا؟ قال نعم. قال: فإن الله عز وجل قد غفر ذنبك، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به» (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٠٠ مشار إليه).

كما أنه من الثابت أنه إذا توافرت ضرورة تمنع من إقامة الحد، امتنعت إقامته، وقد فعل الرسول ذلك حين نهى عن قطع يد السارقين فى الغزوات حتى لا يلتحقوا بالمشركين فمنع بذلك أمير الجند من إقامة الحدود (محمد أبو زهرة - أصول الفقه - دار الفكر العربى ص ٢٧٠) وليس معقولا، ولا فى نطاق التصور أن يكون (الحق) فى الحد (لله) وأن تكون عقوبة هذا الحد موصولة بحق الله فيه ثم لا ينفذها النبى ويأمر بمنعها. الذى فى نطاق التصور، هديًا من تطبيق النبى للقاعدة أن الحق المتصل بالله فى الحد - باعتبار جريمة الحد سلوكًا قد نهى الشرع عنه - مرجعه لله صاحبه يسقطه بالتوبة أويغفره، أما حق الناس فهو من حق الناس تنظمه وتحميه قواعد حماية التشريع الحاكمة لسلوكهم، حتى حين كان الرسول هو المطبق لقواعد حماية السوك فى جماعته (المسلمة) كان له الخيار أن يأمر بتطبيق القاعدة أو بعدم تطبيقها، بما يقطع بأن هذا التطبيق كان منصبًا على علاقات يتصل فيها (الحق بالناس) وليس (بالله) الذى لا يملك الرسول الأمر بعدم تطبيق ما يتصل بحقوقه.

وخلاصة تلك المعيارية - الوحدة الإدراكية - أن ما يتصل فيه (الحق) بوحدة إدراكية طبيعتها، معطيات تخيلها/ تصورها، وقناتها الإدراكية، موصول التصور بمعناه فى العقل، لا يمكن إدراجه فى نطاق ما يحكمه التشريع/ الدين - قواعد وجزاء، بعكس ما موصول إدراكيته علاقة صاحب الإدراكية بموجود، إذ يندرج تحت العلاقة تلك ما يتحكم فى السلوك الفارض تدخل القاعدة القانونية الحامية إن اخترق هذا السلوك نطاقها.

(ب) معيار اتجاه العلاقة فى الحق

الشريعة من نطاق الفقه أحكام، والأحكام بمنظور هذا الفقه هى: القواعد التى تنظم بها العلاقة بين المرء وخالقه،

أو بين المرء ونظيره (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٨١)، ووراء ذلك أن العلاقة تلك هى غاية الحكم الشرعى)(فى نطاق الشريعة: - الأحكام الشرعية ثمرة لعلم الفقه والأصول حيث ينظر علم الأصول إلى مصادر تلك الأحكام ومناهج التعرف عليها، بينما يتناولها علم الفقه من حيث استنباطها - راجع: محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٣)، ومن واقع أن العلاقة تلك (محكومة) فوراءها يقف (حق) ومن خلالها يشخص (عمل) يجسدها ويخضعها لما هى محكومة به من قواعد.

ولأن الأعمال هى (الأوعية) لتلك العلاقة، فضلا عن أنها مظهرها القابل للإمساك به، فعن طريقها يمكن التعرف على (مسار) الحق من خلال قناة العلاقة المحركة له، فتضحى (طبيعة) العمل كاشفة عن العلاقة - موضوع الحكم الشرعى - من ناحية، وعن اتجاه مسار الحق خلال تلك العلاقة من ناحية أخرى.

غير أن الفقه - الإسلامى - فى عنايته بتلك الأعمال لم يعط طبيعتها ما تستحقه من أهمية، إذ كل الأعمال فى نطاق ما يعنى به محكومة بالشرع/ الدين - بينما أخرج العلاقة القائم عليها مدار العمل من نطاق بحثه فاختلطت فى منظوره أعمال «العقائد» بـ «أعمال المعاملات»، ذلك رغم تقريره بأن حاوية الحق تضم إلى جانب (حق الله) حقًا (للناس). راجع: محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة - ص ٢٨٨ وقارن - أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٥ مشار إليه. فباعد ذلك بين هذا الفقه وبين إدراك كنه العلاقة الدائر فى نطاقها الحق والكاشفة عن اتجاه مساره.

وتظهر أهمية الكشف عن تلك العلاقة فيما تعطيه طبيعتها من تغاير طبيعة أعمال (العبادة) الدائرة فى نطق الحق الشرعى - الذى هو لله - عن أعمال

نصر حامد أبو زيد



(التعامل) الدائرة فى نطاق الوجود الإنسانى المتجه فيها الحق إلى الناس من جانبين:

أولهما: أن طبيعة العمل (العبادى) كاشفة عن علاقة مستورة (الكنه) ينفصل فيها الجوهر عن المظهر بحيث لا يؤدى السلوك المفرغ فيه العمل إلى تلازمية بين الجوهر والمظهر، فقد تؤدى الصلاة فيكشف (سلوك) أدائها (العمل العبادى) عن المظهر بينما تظل حقيقة الجوهر مستورة، إذ لا يكشف أداء الصلاة بذاته عن حقيقة (إيمان) المصلى بها.

ووراء ذلك أن العلاقة - وهى النطاق الكاشف عن مسار الحق - غير مفصح عن (حقيقتها) بالسلوك (الكاشف) فيما فيه الحق لله من أعمال العبادة بما لايمكن معه إمساك هذا الحق وضبطه لتشريع القاعدة الحامية له.

وثانيهما: أن قواعد التشريع (إسلامياً كان أو غير إسلامى) ما وضعت إلا لتنظيم السلوك الإنسانى القائم فيه الحق على علاقة ظاهرة يمكن إيقاع القاعدة الحامية للحق عليها، وليس معنى أن الدين إذ يأمر بإفراغ السلوك (كله) فى نطاق من مكارمه الأخلاقية المثالية أنه يبتغى بذلك ضبط هذا السلوك بقواعد مستمدة منه، ذلك لأن مرجوع هذا الأمر الدينى ليس إلا التعريف بالإطار (العلائقى) فى غايته المثلى.

وحيث تقع (الردة) - الاعتقاد وليس الحد - فى النطاق «العقائدى» متصلة بحق هو (لله). فإنها من واقع نطاقها، ومن واقع طبيعة الحق المتصلة به تدور فى إطار ما حجبه صاحب الحق فيها عن التناول مختصاً به (ذاته) قاطعاً على من يريد اقتحام الدائرة (الممنوعة) طريقه حتى ولو كان (نبيه) الكريم: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة... ص ٢٨١ مشار إليه).

فإذا ما أنزلت القاعدة - حيث لا يوجد نص لا توجد دعوى - على النطاق المطروح من خلاله الدعوى الماثلة انزاحت تلك الدعوى إلى حيز عدم الالتفات إليها باعتبارها حاوية (معدوم) ليس فى القانون ما يبيح تناوله، إذ يخلو - القانون - على نطاقيه (العام) وما يتصل (بمسائل الأحوال الشخصية) من نص فارض حمايته - قانوناً أو شرعًا - على ما يسمى بحقوق (الله) المتصل بها الحق المطالب بحمايته فى مطروحة الدعوى الكاذبة!.

تداركية..

فى نطاق المقارنة بين (الأحكام الشرعية) فى الفقه (الدينى) وبين (علم) القانون... إحالة إلى الجزء الثانى من هذا الدفاع.

سادساً: فى موضوع الدعوى..... برفضها.

إذا كان من شرائط وجود الدعوى: ثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة الحامية فإن ثبوت الوقائع فى حد ذاته ليس باعثًا على تحريك قاعدة الحماية المطالب بتطبيقها، وإنما يستلزم هذا التحريك أن يواكب (ثبوت) الوقائع تلك

ما يضمنها اعتداء على الحق المطالب بحمايته

وعلى هذا الأساس سنتناول الدعوى المطروحة بادئين باستعراض وقائعها (الكاذبة) حصراً لها فى (عموميات) خطً على أساسها نسقها العام، وذلك من واقع محتوى الصحيفة وبترتيب الوقائع نفسها فى منهج العرض المدعى؛ فالدعوى - تسع صفحات - قائمة على ادعاء بثبوت(أربع وقائع) فى حق المدعى عليه الأول أفاضت فى تفصيلها (البنود) الأربعة الأول لتكون أساس القاعدة فيما تم بناء البند الخامس عليه ليعقب ذلك بيان هوية الدعوى وما ترمى إليه.

وما دمنا قد بدأنا بالحديث عن (الوقائع) موضحين أن عين القاعدة القانونية الحامية للحق لا تنظر إلى تلك الوقائع من زاوية (الكون/ الثبوت) بقدر ما تنظر إليها من زاوية الاعتداء على حق، لذلك سنتناول الوقائع الأربع الموصل عليها فى الدعوى والحاوية لبناء نسقها العام من جانب ثبوتها من ناحية، ومن جانب ما يصلها بالحق المدعى بالاعتداء عليه والمطالب بحمايته من ناحية أخرى.

دلائل الفساد فيما تأسس عليه البند «أولا» بصحيفة الدعوى.

تناول البند الأول من صحيفة الدعوى مؤلفًا للمدعى عليه عنوانه **«الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»**، فعرف بالكتاب فى (سطر ونصف) لينتقل من هذا التعريف (المخل) إلى كتاب آخر يعارض فيه (مؤلفه) صاحب الكتاب - المطعون فى دينه - المدعى عليه... وبالرغم من أن استطلاع البدايات كاف بطبيعته - دون حاجة لإضافة إليه - لمقت تلك الدعوى وكراهيتها، فإنه بالإضافة لذلك يكشف عن وجه الزور فيها إفصاحاً عن الغرض المبيت من ورائها. فالبدايات تلك، قاطعة الدلالة على أن المطروحة ليست (دعوى) وإنما هى (قميئ) ألبس لباس التقاضى، مقنعًا (بمظهر الدعوى) لغرض فى نفس يعقوب أصبح الإفصاح عنه تزيداً، إذ الكافة على دراية به.

وللإيضاح - فى بساطة - فالدعوى تطعن المدعى عليه فى دينه، تتهمه صراحة وعلناً وعلى نطاق الكافة - ليس فى مصر وحدها، بل فى جميع بلدان العالم شرقًا وغرباً - بأنه قد ارتد عن دينه، وفارق ملة أبويه خارجًا عن جماعة المسلمين، عاقًا للإسلام متمرداً عليه بما يبيح (جزّ) رأسه الفاسد، فإن لم يكن (جزّ) الرءوس مستطاع - فى نطاق الحاضر - لهيمنة الدولة (العلمانية) ربيبة الشيطان فلا أقل - على نطاق الحاضر أيضًا - من إلباسه (زنّار) مخالفة الملة والطواف به فى الأسواق يتقدمه قارع الطبل ومنادى (الوالى) بينما يحيط به السابلة يقرعونه(..) ويبصقون عليه فى رحابات إطلالات (الجوارى) من منمنمات المشربيات على الجانبين.

أسفًا، فليست تلك من صفحات ما سطره الجبرتى وصفًا (لتجريسة) جرت فى قاهرة المعز أو حارة الإخشيد أو قطائع المماليك وهم صنوف ومن كل فج، وإنما هى حقيقة تعيشها قاهرة القرن الحادى والعشرين، و(ينعم) بالتجريسة فيها أستاذ جامعى كل ما جناه أنه قرع ناقوس الإفاقة - وفى ضميره، أرض تبور، وأمة تحتضر.

ووراء التجريسة تلك - ربما وراء الرأس الذى أينع وحان فى (المستور) بالدعوى قطافه - أن ذاك المطلوب رأسه قد تجرأ فأعمل عقله فاستبانت له أسباب (العلة) التى خلف توارثها أن أصبحت (خلايا) أجسادنا حاملة لصفاتها - ورثناها وستورثها - إن لم يكن فى المتاح أن نملك يوما أداة استئصالها - نبتكرها، أو تعطى لنا...

(تجرأ) المدعى عليه - تاركاً لعقله أن يعمل - فأمسك بفكر (الشافعى) - الذى لم يدع أن وحيًا كان يخاطبه، أو أن السماء كانت على صلة به - معيداً قراءته بأسلوب علمى تخطى عصر (الجرجانى) فى الإمساك بمستور الدلالة فى النص ليقول لنا باختصار - منا - بأن الشافعى لم يكن «وسطياً» بين فقهاء الرأى وفقهاء النقل، وإنما كان (منحازاً) - ربما دون أن يدرى - للقرشية العربية التى ينتسب إليها عارضاً أدلة هذا الانحياز فى تأصيل علمى لا شأن له بدين، ولا علاقة له بدنيا.

و(فاجعة) الأثافى - ليس هناك خطأ - كامنة فى (هزل) التلفيقية المعنونة (أولا) فى صحيفة الدعوى، وموطن هذا الهزل أن المدعين (يكفرون) المدعى عليه (لرأى قال به) فى مؤلف أصدره، مستدلين على كفره (برأى آخر) قاله من لم يرق له الرأى المخالف!

تتصدر أسانيد التكفير فى البند (أولا) عبارة: وقد أعد الأستاذ الدكتور.. (تقريراً) - كذا - عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن (تلخيص) محتواه فى أمرين.. الخ.

نحن إذن حيال (تقرير) يحتوى (تلخيصًا) يحتوى تكفيراً.. الخ المتتالية المعروفة، وكأنى بأصحاب الدعوى قد ظنوا أن (الكل) قد فقد عقله فاستباحوا الساحة يهيلون عليها نثار التلخيص (المسلم) للتفصيل (الكافر) على غير إدراكية بالبديهية القائلة: تلخيص الخطاب خطاب آخر!

ودون الدخول فى تفاصيل أجزاء التلخيص المساقة تدليلا على كفر المدعى عليه - إجلالا لساحة العرض، وإحساساً

بقيمة الوقت!. فما احتوته تلك التفاصيل قاطع الدلالة على أن وراءها، إما من أساء فهم النص وإمّا من لم يفهمه..

فالتحرر من (سلطة النص) ليس هو (التحرر من النص) إذ النص فى حد (ذاته) ساكن لا سلطة ولا سلطان له وهو بذلك يستمد سلطته أو (سلطانه) من خلال تفاعله مع بيئته.

وتفاعل النص مع قارئه أو الموجه إليه يخضع لعديد من العوامل، منها ما هو ذاتى ومنا ما هو خارجى، منها ما يتصل بفهم المعلى ومنها ما يتصل باللغة المعبرة عن المعلى. على أن وراء ذلك كله يوجد الإطار الفكرى العام للعامل فى نطاقة النص بما يحتويه من نماذج إرشادية وقطيعات بين المراحل / إبستمولوجية ـ بما مؤداه أن سلطة النص ما هى إلا (مضاف بشرى إلى النص)، فالنص ـ فى الكتاب أو السنة ـ واجب القداسة ومضاف النص فيهما ـ سلطة ـ لا قداسة له إذ هو إنسانى النشأة متغير الطبيعة.

فإذا ما كان (الشافعى) قد كرس فكره لإلباس النصوص سلطانها ـ (سلطتها) ـ من خلال منظور لا يرى النص سلطاناً إلا فيما أضافته إليه (قريش) بما وراءها من بيئة، وفهم لغة، وثقافة ينحصر إطارها فيما احتواه مكانها من مكة ـ ناهيك عن منعزل الجزيرة بما يعج به من خيال وتواتر أساطير ـ فإنما يكون بذلك قد (جمّد) سلطان النص على أعتاب (القرشية) حائلا بينه وبين خطاب جديد ـ متجدد ـ تفرضه طبيعة التنامى فى المعرفة، نجتاز به ـ نحن المسلمين ـ إلى المستقبل دون استجداء من أحد!

تلك خلاصة ـ مقصرة ـ لما قاله **نصر أبو زيد** فى كتابه، ولو أن المتاح كاف لأوردنا وافيًا لمحتوى مؤلفه المطعون عليه بالكفر ـ فربما توارت بعض الوجوه

نصر حامد أبو زيد



إن هى أدركت صحيح موقعها، فهل يعيد الطاعنون القراءة وقلوبهم خالية من الغلّ!

بقيت إضافة تتعلق بالجزئية (ج) من البند (أولا) تلك التى تنكر فيها الدعوى على المدعى عليه ما قاله رداً على حديث الشافعى عن الدلالة فى النص مخطئًا له منظوره إلى الكتاب الكريم حين حاول فى تلفيقية ظاهرة التدليل على أن كتاب الله يحتوى حلولا لكل المشاكل أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع (ص ٤ ـ صحيفة الدعوى) إذ ترى (الدعوى) أن فى تخطئته (منظور الشافعى) كفر، على سند من أن الصحيح هو ما قال به **الشافعى** بدليل يسوقه المدعون من كتاب الله فى الآيتين الكريمتين: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء» (النحل ٨٩) «اليوم أكملت لكم دينكم» .. الخ.

وفى سبيل رد تلك المغلوطة، فتلك (دعوة) نوجهها لأصحاب هذا الفكر بإعادة قراءة الآيات قرينة بأسباب نزولها من ناحية، ومن ناحية أخرى بإعادة (رصد) الدلالة فى الجملة الباسطة سلطان دلالتها على البيان فى الآيه ونصها: «وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» للوقوف على حقيقة أن المراد بكلمة (العقيدة) بعيداً عن (أبحاث الفضاء) و(هندسة الوراثة) اللتين لم يتنزل كتاب الله لبيانهما!

(مفهوم النص)
بين (السليم) و(السقيم)
عابرة..

ليس فى الزمن الردىء وحده تكثر (الغوغائية). وليس فى الأميين وحدهم يكثر (الجهلاء).

مفتتح..

قرأت يومًا: وبما أنه ليس متاحًا، أو فى نطاق المتصور، أن يقف الإنسان يوماً خارج (الكون) لإدراكه من نقطة خارجة عنه، كذلك فمن غير المعقول أن يسعى الإنسان للوقوف على حركة هذا الكون من خلال (علاقة) بينه وبين كون (آخر) ليس فى المتاح الآنى المعرفى تصور لوجوده، فليست هناك وسيلة لاقتحام هذا (الغموض) إلا بمحاولة الوقوف على مكوناته.. فمن هو على علم (بطبيعة) الشىء ليس فى حاجة إلى إدراكه (حسيًا) كى يستطيع تفسيره (توماس كون ـ بنية الثورات العلمية ـ ترجمة شوقى جلال ـ عالم المعرفة ـ ١٦٨ ص/ ٢٧١).

وتعجبت (حين فكرت!) فى الكيفية التى يحتفظ شريط السيليلوز الممغنط (بالصوت) المسجل عليه متسائلا أيكون الصوت المسجل على (شريط الكاسيت) هو بذاته الصوت/ اللفظ الخارج من بين الشفتين (طبيعة) و(كنهاً) ؟

ودخلت نطاق (الذهول) حين عرفت بأن (صفات) الكائن الحى ـ من طول وعرض ولون وشعر وأحداق، بل وصحة ومرض الخ ما يميزه عن غيره ـ (مكتوبة) على (شريط مجهرى) تحتفظ به (الخلايا) فى جسده(!)، وكان مبعث الذهول أنى طفت أتصور الكيفية

(المكتوبة) بها تلك الصفات على الشريط (اللامرئى) مستبعداً عن التصور أن يكون (لون بشرة الزنجى) قد احتواه (شريطه الشفرى) على هيئة (نقطة سوداء)، إذ كيف يكون الحال هو ذلك فى احتوائية الشريط (اللولبى) حين يتعلق الأمر بطول (الكائن) أو (موروثه من الأمراض)، أيكتب على الشريط (مثلا): طويل، ويصيبه فى سن الستين (فالج)، وهل تتعدد (لغات الكتابة!) على شريط الشفرة بتعدد أماكن (إقامة) الكائن.. فهذا شريط شفرة مكتوب بالعربية لأن صاحبه عربى، وذاك فرنسى.. إيطالى الخ ما على الأرض من أجناس؟

فلما استطلعت الأمر من (متخصص) توقف رأسى عن (الدوار) إذ أدركت أن وراءه ما كنت أقيم به (العلاقة) بين (كون وكون آخر) من نقطة خارجة عن الكونيين مستقرها فى الرأس (الجاهل!) الذى قصر عن إدراكية (التغاير) بين ما بينهما العلاقة، فلما قرأت كتاب الدكتور نصر- المدعى عليه - (**مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن**) أشفقت على صاحبه غاية الإشفاق.. إذ كيف تصور وهو يضع كتابه أن الأرض قد خلت من جهلائها، بل كيف طاوعته نفسه أن يخاطب بلغة (الحاضر) عقولا تعيش فى (قبور) الماضى، تأبى أن تسمى (الأسطورة) بالأسطورة!، إذ كيف (تنهار دعائم الحلم السندسى المحلق بالأسطورة فى رحابه دون رد فعل؟

(أ) نعم: تصور أن اللوح المحفوظ يحتوى (كتاب الله) (بطبعيته البشرية) ذاتها أسطورة.

فالوجود الإلهى فى نطاق (مطلق) لا مجال فيه (لأبعاد) المحصور من (مكان وزمان وهيئة)، فالله - جل جلاله - إن استوى، فهو وحده الذى يعرف كنه هذا الاستواء (لوجوده هو الآخر فى نطاق المطلق)، وإن قال (على العرش) فطبيعة هذا العرش هى الأخرى مطلقة لا يحتويها استيعاب كائن ليس من إمكانياته تصور المطلق أو إدراكه والخطاب فى النص الكريم (استوى على العرش) شفرى (لكنه) يحتوى على دلالتين، إحداهما: متصلة (بالمطلق) فى كنه الخطاب، وتلك بعيدة عن التناول محجوبة عن (التصور) إذ لا يحتوى المطلق أبعاداً (فوقية) أو (تحتية)، (محمولة) أو (محاطة)، وثانيتهما: متصلة بالمخاطب البشرى تحليقاً به فى نطاق أقصى التصورية (للعظمة) و(التفرد) و(الامتلاك) إبعاداً لهذا (المخاطب البشرى) عن نطاق المحجوب عنه من ناحية، ووصلا له بهذا النطاق فى حدود بشريته من ناحية أخرى..

غير أن السلف - بعض فقهاء الكلام - حين أضناهم الجهد فى الوصول إلى المستحيل (اختراق المطلق) حاولوا (تصوره) فى نطاق محصور الزمان والمكان والهيئة، فاكتظ (التراث) - ليس التراث من الدين - بتصور (العرش) على هيئة (كرسى)، كذلك بتصور (الحمل) و(الثمانية) على أبعاد مكانية تحتوى المعدود وتحدد مكانه، فاستقامت فى الذاكرة (أسطورة) هى (الكفر) بعينه. وتلك هى ما حاول (الدكتور نصر) إمساكها والتنبيه على خطورة بقائها فى (الخطاب الدينى)...

(ب) أيضاً.. (نعم)، فالقرآن المفرغ فى الوجود الإنسانى على (كنه) يغاير كنهه فى اللوح المحفوظ، فهو (هو) فى نطاق (المحصور) وهو (ليس هو!) فى نطاق المطلق.

فإن تطاول الظن إلى الاعتقاد بأن تلك تناقضية، فأساس ذلك قصور الإدراكية، ولعل فى التمثيل بالفارق بين (كنه) الصوت فى الطبيعة و(كنهه) على شريط الكاسيت الحامل له، كذلك - صفات الكائن متمثلة فى وجوده إذ هى على طبيعة تغاير (رموزها) على الشريط الشفرى - فتلك هى تلك، غير أنها فى نطاق (الماوراء) ليست هى.. أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله!..

فإذا ما كان هذا هو (الفكر) المؤسس عليه أن صاحبه قد كفر بالله وارتد!، فهل يكون وراء ذلك سوى سؤال نطرحه (لوجه الله): من الذى قد كفر؟

(ج) وفيما يتعلق بالبند (ثالثًا) من صحيفة الدعوى،فإحجام المدعى عليه (عن الرد) على (قاذفيه) وراءه أنه يعيش (حضارة عصره) - من ناحية، و.. (أنه) بعد الفارق بين (مكانته) و(مكان) من يطلبون الرد! من ناحية أخرى.

بعد كفاح مرير، وجهود مضنية، اكتشف (علماء) الأنثروبولوجيا: أن الناس يتصرفون فى إطار (ثقافتهم) الخاصة، وأن العملية التى يصنع به الناس (طبائعهم) على صلة وثيقة بالأدوات التى يشكلونها لصياغة عوالمهم (كافين رايلى - تاريخ الحضارة - ترجمة د/ عبد الوهاب المسيرى - عالم المعرفة - ٩٠ - ص ٤٣).

وحيث يقع (النقص الوجدانى) - المقدرة على أن تضع نفسك فى موضع الآخرين - فى نطاق ما يعطيه (فهم) المرء، و(استيعابه) للمشكلة المجابهة (المرجع السابق ص ٨٠) فإن الأكثر فهماً أقدر استيعاباً من ناحية، ومن ناحية أخرى - فهو وثيق الصلة بأدوات ما شكل (عالمه)، على دراية بما تشكلت عليه (المشكلة المجابهة) من أدوات - بما تقيم فى نفسه (ميزاناً) بين ما عليه (ذاته وما عليه (الذات) فى المشكلة المجابهة فيعطيه هذا الميزان (معيارية): أن يتصدى.. أو أن (يهمل).

وحيث تفصح المعيارية - التصدى أو الترك إهمالا للمتروك وعدم اكتراث به - عن النهج الواجب اتباعه فى ساحة المقابلة بين الفكر (الموصوم) والفكر (الواصم) - ناهيك عن طبيعة الوصمة أو مكانها من الصحيح واللا صحيح - فإن فى إهمال الرد (المطالب به) أبلغ ما فى الخطاب من رد على المطالبة تلك!

(د) ولمن لا يعرف! مكانة (الردة) فى حاوية ما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقه - البند رابعًا من صحيفة الدعوى - فإجماع القضاء على غير ما أشارت إليه الصحيفة، وما قال به (فقهاؤها) لا تعتد به الأحكام خارجة به عن نطاق الدليل (الشرعى).

فنطاق (ما استقرت عليه الأحكام فى موضوع الردة) تأصل (قاعديًا) فى رحاب محكمة النقض بقضائها بأن «الردة من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية التى تبنى الأحكام فيها على (الإقرار بظاهر اللسان) ولا يجوز لقاضى الدعوى أن (يبحث) فى (بواعثها) و(دواعيها).

- نقض ٢١/٤/١٩٦٥ - ١٦- ٨٠- ٤٩٦ - مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - أحمد سمير أبو شادى القاعدة رقم (١٤٩) ص ٨٦.

ونطاق الفقه مزيح عن ساحته عالم (المغنى) و(الشرح الكبير) و(ما قال به عبد القادر عوده) إذ يتأسس بناء المنتهى إليه فى تلك (المستبعدات وغيرها كثير) على القاعدة الكاذبة الدفعية المسماه بـ (إجماع المسلمين) حيث لا يعرف تاريخ الإسلام الحق (إجماعًا للمسلمين) منذ البدايات - وحتى فى رحاب اجتماع السقيفة لتولية أبى بكر الخلافة - (ملحوظة) إذ كان ما بعد (حتى) صادمًا، فللإفاقة يرجى بمن أصابته (الصدمة) الرجوع إلى (سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدراة فى الإسلام، دار

نصر حامد أبو زيد



الفكر العربى ص ٤١٢) وليقرأ النص المورد نقلا عن مصدره الصحيح:

«هنا لم يستطع عمر أن يمسك عن الكلام، فوقف قائلا: «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن. والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم، وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدلل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط فى هلكه؟

فقام (الحباب) يرد عليه قائلا:

يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه (فاجلوهم عن هذه البلاد) وتولوا عليهم هذا الأمر.. فإن (بأسيافكم) دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين.. أنا جزيلها المحكك، وعذيقها المرجب، أما والله إن شئتم لنعيدها جذعة!

قال عمر:

إذن يقتلك الله، فأجاب الحباب بل إياك يقتل، فانتضى الحباب سيفه فضرب عمر يده فسقط السيف فأخذه عمر ثم وثب على سعد بن عبادة أ. هـ»

وإذا كان التاريخ يتحدث بأن بنى هاشم وأنصارهم ترددوا فى البيعة قائلين: الولاية لعلى، حيث اجتمع **سلمان الفارسى، وأبو ذر الغفارى والمقداد، وعمار، والعباس، وابن العباس** قائلين للناس: طبقوا الحكم الإلهى وأمر رسول الله فالولاية **لعلى** (راجع - محمد منظور نعمانى - الثورة الإيرانية فى ميزان الإسلام - عبير للكتاب - القاهرة ص ٥٠) فاندفع الناس إلى **عائشة** يسألونها - ما ورد فى الصحيحين من حديث **عبد الله ابن عون** عن **إبراهيم التيمى** عن **الأسود** قال: «قيل **لعائشة** إنهم يقولون إن **الرسول** أوصى إلى **على**، فقالت: بم أوصى إلى **على**؟ لقد دعا بطست ليبول فيها وأنا مسندته إلى صدرى فانحنى فمات وما شعرت، فيم يقول هؤلاء إنه أوصى إلى **على**؟» (راجع - ابن كثير - البداية والنهاية - المجلد الثالث ص ٣١٩ - دار الغد العربى العد ٢٥).

فأين كان (الإجماع) آنئذ - والبدايات هى مشغول الساحة - حيث الجسد الكريم لرسول الله ما زال على فراشه لم يوار التراب بعد.

فإذا ما جاء المدعون الآن يؤسسون لحكم شرعى على سند من (فقه) يعتد بمزعومة (الإجماع) كمصدر من مصادر الشريعة (فى إنكار حجية الإجماع - راجع: محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة ص ٦٧ مشار إليه، أيضاً: الطيب النجار - تيسير الوصول إلى عالم الأصول - دراسات مقررة بكلية أصول الدين بالأزهر ص ٨٤. أيضاً: محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ١٨٧ مشار إليه، أيضاً: محمد رشيد رضا - شرح المنار، ج ١٣ ص ٤١) فهل يسمع لهم، أو يعتد (بفقههم) المؤسس عليه دعواهم؟

(هـ) والنتيجة المشارة فى البند (خامسًا من الصحيفة) أساسها فاسد

وموطن الفساد فى (بنائية) هذا البند أنه يرتب نتيجة لما لا أساس له إذ يخلص إلى ما انتهى إليه دون العروج على ما بنى عليه، فإن كانت الردة سببًا من أسباب الفرقة الزوجية فشرائط التفريق للردة هى ثبوت الردة أولا ثبوتاً يقيناً لا يتعدى فيه القانون - أيضاً ولا الدين - بما تحصل عن نبش الصدور وقراءة الأفكار(!) (راجع - نقض ٢١/ ٤/١٩٦٥ - مجموعة القواعد القانونية - مشار إليه)

كذلك فما أشار إليه هذا البند من أحكام ارتكن إليها فى بنائيته على انقطاع عن ساحة المعروض (بالدعوى الماثلة)، إذ الأحكام تلك - جميعها - قد صدرت فى دعاوى أفصح المدعى عليهم فيها بالردة بأنهم خارجون عن الإسلام - إما لأنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام بديلا عن دينهم الأصل ثم عادوا إلى ما انخلعوا عنه بإسلامهم، وإما لأنهم غادروا إلى ديار أخرى فاعتنقوا جنسيتها وملة أهلها تاركين إسلامهم على مرافئ شطآن المغادرة، وعلى من يريد اليقين فى ذلك أن يرجع لتلك الأحكام ليقف عن المغالطة التى استولد منها المدعون ما انتهوا إليه. فمن ذلك، ولكل هذه الأسباب فالدعوى فى نطاق موضوعها عارية عن أساسها، حرية بالرفض فى كافة ما انبنت عليه وما أفضت إليه.

استدراكية واعتذار

كنا - حين وضعنا الأساس لهذا الدفاع - قد خططنا لتناول الدعوى من جانبين: قانونى، ومعرفى فتناولنا الجانب الأول فيما انتهينا إليه على أمل بأن فى الوقت ما يتسع لتناول الجانب الثانى غير أن ظروفًا قهرية استغرقت من الوقت ما كان مخصصاً لهذا الجانب فجاء الدفاع خالياً منه.. لذلك أكرر الاعتذار. ■

محامى المدعى عليهما

رشاد سلام.



نصر حامد أبو زيد

خطاب تضامن

من اتحاد المحامين السوريين



قد تحية طيبة وبعد، فإننا نحن المحامين الموقعين أدناه من القطر العربي السوري والذين يتابعون أنباء المحاكمة في الدعوى الغريبة المقامة من بعض المحامين باسم الدين ضد الدكتور **نصر حامد أبو زيد** واتهامه بالردة، يسرنا أن نبعث عن طريق مجلتكم(١) بكتابنا هذا إلى المحكمة الناظرة في الدعوى وإلى الرأي العام كإعلان موقف ورأي في إجراء خطير أساء ويسيء إلى أمتنا وديننا ويحملها وزر اتجاه ظلامي تخلصت منه البشرية في العصر الحديث. واستنكره الإسلام منذ بزوغ رسالته ومنذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة.

إن الرسول العربي رسول المحبة والسلام قد بلغ بأمانة وصدق رسالة ربه ليقول لكل الناس «**قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل**». وليؤكد للجميع أنه «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» وأنه «**لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنن**» و «**قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**» وغير ذلك كثير من الآيات الكريمة التي ضمن فيها «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» لكل إنسان بمحض مشيئته واختياره، وعلى قدر عقله، أن يؤمن أو يكفر، وقال للكافرين: لكم دينكم ولي دين.. وبهذا كان الوحي صريحًا واضحًا في التأكيد على حرية الإنسان في الاعتقاد والإيمان... وبهذا لا يجوز لأحد أن يفرض أراءه على غيره بالإرهاب والتهديد بالقتل... ومنع الاعتداء على حرية الإنسان مهما كان معتقده بشرط أن لا يكون هو من المعتدين...

إن هذه الرسالة السماوية الإسلامية البليغة تتفق تمامًا مع ما وصلت إليه البشرية، بعد أكثر من ألف ومائتي سنة من تبليغ محمد ﷺ لها، بما أسمته إعلانات حقوق الإنسان وما أصبح شرعة للأمم المتحدة وشعارًا عالميًا مع نهاية هذا القرن العشرين...

ذلك هو الإسلام الذي ينطق به القرآن الكريم في مجمل أحكامه التي كرم فيها الإنسان وحفظ له حقه في **التفكير والاعتقاد والتعبير**. دون وصاية من

كهنوت ولا رقابة من إنسان آخر، وفى ذلك كان سمو الإسلام وكانت عظمة رسالته التى خاطبت عقول الناس جميعًا مفترضة بهم فهم الرسالة دون حاجة لسلطة مشايخ، أو كهنوت متعصب يقيم مقاييس وموازين تحدد أوصافًا جاهزة للكفر، ومحاكمات تفتيشية يفصلونها ويعدونها بحسب مقاسات أفهامهم للمقدس التى لا يقبلون فيها حواراً ولا نقاشًا، ويعتبرون المعرفة والعلم حكراً عليهم، رغم صراحة النصوص بحق كل إنسان فى الاجتهاد وفى الإيمان وحرية الاعتقاد...

إنه فى الوقت الذى كان ينبغى فيه على العرب والمسلمين فى جميع أقطارهم أن يستهدوا بنصوص القرآن المشار إليها للتأكيد على حقوق الإنسان المطروحة كشعار عالمى مع نهاية هذا القرن العشرين، الذى توصلت فيه البشرية إلى اعتبار أن من أهم هذه الحقوق، حرية الإنسان فى الضمير والمعتقد. وإنه فى الوقت الذى كان ينبغى فيه على رجال الفكر، وعلى رجال الدين المخلصين له أنه يهتدوا بأحكام القرآن وأن يعملوا من خلال ذلك، على إزالة تلك الصورة الدموية البشعة التى يعرضها أشخاص نصبوا أنفسهم بأنفسهم أوصياء وكهنة وقضاء محاكم تفتيش تحت ذريعة الدفاع عن الإسلام، الإسلام الذى كان أول من حارب هؤلاء... إنهم بكل أسف، بمواقفهم هذه جعلوا من هذا الدين العظيم عرضة لانتقاد عالمى أخذ من أقوال وتصرفات هؤلاء المتعصبين، أن الإسلام دين دموى لا يصلح لهداية الإنسان بأكثر مما يصلح لقتل الناس، وأنه دين السيف والقتل والدماء وليس دين الرحمة والموعظة الحسنة والإخاء بين الشعوب والقبائل ليتعارفوا أن أكرمهم عند الله أتقاهم.

إن الدعوى الغريبة المقامة ضد الدكتور **نصر حامد أبو زيد**، بالتفريق بينه وبين زوجته بتهمة الارتداد عن الدين، لمجرد استعماله لعقله وعلمه مجتهداً بتفسر النصوص والأحكام، تعبر عن مأساة حزينة تردى فيها مجتمعنا العربى والإسلامى، وعن إرهاصات فكر ظلامى يعدو بالمجتمع العربى القهقرى إلى عصور القرون الوسطى حيث كان كهنة الدين لا يعرفون وسيلة لفرض آرائهم سوى وسيلة البتر والحرق وحيث كان الإسلام فى ذلك الحين يشدد على أنه لا إكراه فى الدين.. وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

إننا ونحن نشعر بعمق المأساة وبوحدة المصير العربى نبارك ونؤيد الأقلام الحرة فى مصر وفى جميع الوطن العربى التى تتصدى لهذه المأساة ونشكر المنابر الصحفية والإعلامية الحرة التى تكشف وتعرى الأفكار الظلامية الدخيلة على الإسلام والمناقضة لحقوق الإنسان ونعلن من على صفحات هذه المجلة، أننا كمحامين عرب مسلمين مارسنا ونمارس الدفاع عن الحق والعدل وملتزمين بهموم أمتنا العربية، متطوعون للدفاع فى قضية الدكتور **نصر حامد أبوزيد** لأن فى الدفاع عن قضيته وحريته دفاعًا عن الإسلام الحق وعن العدل وعن حقوق الإنسان.

إن ثقتنا بالقضاء العربى فى مصر الذى عرفنا فيه مواقف جريئة تتفق مع منطق الحياة والعصر وحماية حقوق الإنسان، تجعلنا مطمئنين على أن حكمه فى هذه الدعوى الغريبة سوف يكون منسجمًا مع تاريخه فى الحرص على العدل والمنطق السليم وفى إفحام الإنكشارية الدينية المزايدة والمبتزة باسم الدين. وإننا لواثقون أيضًا أن نتيجة هذه الدعوى لن تكون سوى البرهان القاطع على أن التكفير باسم الدين، وأن الإرهاب الفكرى والمادى دخيل على حضارتنا وديننا وقيمنا الإنسانية. إننا نعتز بوجود أمثال الدكتور **نصر حامد أبو زيد** ممن يستعملون عقولهم النيرة لإيضاح أن الدين ليس هو ذلك الموجود بخطاب الجهلة المدعين بالتدين واحتكار المعرفة.. وإنما الدين هو النص الدينى الموحى به بعد تحليله وفهمه فهمًا علميًا صحيحاً يمنع عنه أى لبس وينفى عنه ما لحق به من خرافات ويستبق ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية. إن الإسلام الذى أعلن حرية الضمير والاعتقاد للناس وحرم وجود كهنوت متعصب يفرض آراءه بالحديد والنار على الناس، يؤكد على أن الله عز وجل لم يجعل محمداً وكيلا على عباده **(قل لست عليكم بوكيل)**، فكيف يسوغ فى منطق الدين وفى منطق حقوق الإنسان أن ينصب بعضهم لنفسه وكيلا عن الله وعن دين الله.. ويحرم على الإنسان العاقل المفكر حرية البحث العلمى، ويصادر العقل ويزرع الحقد والإرهاب باسم الدين البرىء فى جوهره من كل ما يقولون؟

إننا إذ نرجو نشر رسالتنا هذه باعتبارنا محامين متطوعين عن الدكتور **نصر حامد أبو زيد** نأمل إعلامنا عن موعد الجلسة القادمة وكفالة حقنا بالدفاع فى هذه القضية التى هى قضية العروبة والإسلام.. وقضية حقوق الإنسان وحريته فى الاعتقاد والتفكير. المكفولة بالدين وبشرعة الأمم المتحدة ودساتير الدول العربية. ■

مع الشكر والاحترام.

(١) أرسل الخطاب إلى مجلة روزاليوسف التى نشرت خبراً عنه، وأرسلت نسخة من الخطاب للمؤلف.

خطاب دفاع

صفاء زكى مراد



محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة (١١) شرعى كلى الجيزة
مذكرة

بدفاع الدكتور/ نصر حامد أبو زيد
والدكتورة/ **إبتهال يونس**

ضد

الأستاذ/ **محمد صميدة عبدالصمد** المحامى وآخرين فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣

المحدد لنظرها جلسة ١٦/١٢/١٩٩٣م

* الدفع بعدم جواز البحث فى حقيقة الاعتقاد الدينى:

حيث إن طالبهم التفريق بين المدعى عليهما الأول والثانية لردة الأول ويعنى أنهم قد حسموا بداءةً أمر ارتداد المدعى عليه الأول واعتبروه مرتداً يجب التفرقة بينه وبين زوجه، وهو ما يمثل نوعاً من المصادرة على المطلوب، لأن المحكمة الموقرة قبل أن تجيب المدعين لطلبهم عليها أولا أن تحكم بردة المدعى عليه الأول.

* وقد استقرت مبادئ محكمة النقض على عدم جواز البحث والتفتيش فى حقيقة الاعتقاد الدينى لأى مسلم طالما أنه بحسب الظاهر يدين بالإسلام . ومما يؤيد هذا أن كل السوابق القضائية التى حكم فيها بالتفريق بين زوجين لردة أحدهما كانت الردة فيها ثابتة وقاطعة بإقرار الشخص نفسه المدعى بارتداده وبالتالى لم تتحر أياً من المحاكم التى أصدرت أحكاماً بالتفريق فى تلك السوابق للبحث فى العقيدة، إذ هى واضحة وظاهرة بالإقرار. أما بالنسبة للدعوى الماثلة أمام عدالتكم فالأمر يختلف تماماً فالمدعى عليه الأول فى دعوانا يعمل أستاذاً مساعداً للدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب منذ ما يقرب من عشرين عاماً.

وفى إطار البحث العلمى والدراسات قام بتأليف عدة مؤلفات فى التراث الدينى الإسلامى، فإذا بالمدعين يقتطعون جملا من هذه المؤلفات ويجتزءون عبارات من سياقها فى تلك الكتب ليفهموها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب التى ألفها المدعى عليه الأول ـ حتى لو قرأت بعيداً عن سياقها ـ توصلا لتكفير مسلم بأى وسيلة انقياداً لأحقاد نفسية.

* وقـد جـاء فى باب المرتد ،فى كتاب مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر، المجلد الأول ص٦٨٠ (للفقيه المحقق **عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان**) أن ركن الردة هو إجراء كلمة الكفر على لسان بعد الإيمان ولم يحدث أبداً أن نطق المدعى عليه الأول بكلمة الكفر أو حتى أتى فعلا يُعد كفراً حتى يفرق بينه وبين زوجته باعتباره مرتداً.

* ولا ينهض صحيحاً القول هنا بأن المدعى عليه الأول صدرت منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفاهيم الناس تتفاوت فما يراه واحد خروجاً يرى فيه آخر غير ذلك.

* وقد احتاط الفقهاء نهاية الاحتياط فى عدم تكفير المسلمين واستناداً لمذهب الحنفية لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان فى عدم كفره رواية ولو ضعيفة فما بالنا ونحن أمام رجل مسلم يسعى إلى تدعيم الإسلام والتمكين له على أسس من المعرفة العلمية والعقل.

رجل قضى ما يربو على عشرين عاما فى محراب دراسة الإسلام وتدريسه والنهوض به فى مواجهة كل ما يسىء إليه.

فيأتى الأساتذة المدعون ليوجهوا إليه ما يشوه فكره ويقلب مفاهيمه ثم يرمون مسلماً ومسلمة بالكفر من غير بينة.

بناء عليه

* ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى.

* يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة الحكم بقبول الدفع المبين بصدر هذه المذكرة والحكم به.■

وكيلة المدعى عليهما

صفاء زكى مراد

المحامية



نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع
أميرة بهى الدين



محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة ١١ شرعى
مذكرة

بدفاع/ الدكتورة إبتهال يونس
مدعى عليها ثانية

ضد

الأستاذ/ صميدة عبد الصمد
المحامى وآخرين مدعين.

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣
شرعى كلى الجيزة

المحدد لنظرها جلسة ١٩٩٣/١٢/١٦

الوقائع:

أقام المدعون ـ وهم نفر من آحاد الناس ـ الدعوى الماثلة بطلب تفريق المدعى عليه الأول، زوج المدعى عليها الثانية عنها بزعم ـ لا يقين عليه ولاسند له ـ أنه قد ارتد عن الإسلام، وما دام قد ارتد ـ حسب تصورهم ـ فإن زواجه بها قد انفسخ، مما يتعين معه والحال كذلك التفريق بينهما...

ولما كان من ظاهر الحديث ـ أن هؤلاء المدعين لا صفة لهم فى حديثهم أو فيما يطلبون ـ فقد ارتكنوا على دعاوى الحسبة، تلك التى تبيح لهم حسب تصورهم أن يقيموا مثل هذه الدعوى مدعين أنهم يدافعون عن حق من حقوق الله وهو «جل مباشرة النساء وحرمتها»، ذلك الذى يجب على كل مسلم أن حافظ عليه ويدافع عنه..

وهكذا يحاول المدعون، إثبات، أنهم، فى دعواهم هذه، وحسب زعمهم، إنما يدافعون عن المدعى عليها الثانية، وطلبوا التفريق بينها وبين زوجها المدعى عليه الأول حماية لها ودفاعًا عنها، الذى هو حماية عن حقوق الله ودفاعاً عنها..

والحق أن المدعى عليها الثانية، تدرك أن زوجها ـ المدعى عليه الأول ـ هو المستهدف من هذه الدعوى، فالمدعون وقد اتخذوا من هذه الدعوى مطية ووسيلة ليس لحمايتها ـ على حسب زعمهم المعلن وليس دفاعًا عن حق من حقوق الله تعالى ـ كما يدعون، بل افتئاتاً عليه ـ على زوجها المدعى عليه الأول ـ لا دفاعًا عن حق، بل تحقيقًا لأغراض أخرى لا يخفونها إلا عن هذه المحكمة لكن يجهرون بها فى كل ساحة وبكل لسان، فأهدافهم والتى لا يمكن لهم تحقيقها إلا بواسطة هذه الدعوى، سيؤجل الحديث عنها إلى صفحات لاحقة..

هذا هو الحديث وهذا هو أصل الموضوع وفرعه..

فالدعوى الماثلة، نصيبها من القانون قليل، وأهدافها خارج المحاكم أكبر وأعظم، وما استعمال القانون ودعاوى الحسبة والمحاكم، إلا أدوات لتحقيق أهداف غير قانونية وغير مشروعة.. على النحو الذى سيبين فيما بعد ..

وبما أننا قد أجبرنا على الولوج فى ساحات المحاكم، فلا سبيل لنا ولا ملاذ لحمايتنا إلا القانون والدستور.. ويبقى الحديث عن ملابسات الدعوى وظروف رفعها والغايات الحقيقية منها ولها، حديثاً تاليًا - رغم أهميته - يتقهقر إلى الصفحات الأخيرة من هذه المذكرة.. والتى لما فيها ولما ستجده المحكمة من أسباب أفضل، سيتحقق للمدعى عليهما معاً السلام والأمان والعدل والحق..

الدفاع

وقبل إبداء الدفاع الموضوعى، ينضم الدفاع عن المدعى عليها الثانية إلى كل الأساتذة المحامين الحاضرين فى هذه الدعوى عن المدعى عليه الأول وعن الخصوم المتدخلين، فى كل ما أبدوه من دفوع ودفاع، باعتبار أن الدفاع فى هذه الدعوى وحدة واحدة تستهدف بكل شخوصها الوصول إلى إعمال صحيح القانون برفض الدعوى..

وبعد:

أولا: تتمسك المدعى عليها الثانية، وهى زوجة المدعى عليه الأول، بالدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة ولانعدام المصلحة القانونية المشروعة..

فهؤلاء المدعون، فيما قاموا به من تطفل على حياتها الشخصية وحرمتها، وفيما زجوا أنفسهم فيه وزجوا بها فيه من حديث عن أدق أمورها الخاصة، بطلب تفريق بينها وبين زوجها، لايقوم على سند من قانون أو من شريعة، وليس لهم صفة فيما يتمسكون به، فردة زوجها أمر غير قائم ولا سند عليه، بل ولا مجال أو مبرر لديها للحديث فيه والخوض به، وهم - هؤلاء المدعون - لا يملكون صفة تتيح لهم إقامة مثل هذه الدعوى أو تبرر لهم الحديث فيها، ودعاوى الحسبة، تلك التى تبيح الدفاع عن حقوق الله، لا تصلح وسيلة لهم أو تمنحهم صفة قانونية تمكنهم من إقامة مثل هذه الدعوى..

فقد نصت المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون»

ومن ثم فقد تطلب القانون لقبول الطلب أو الدفع:

توافر المصلحة لصاحبها، بل وتكون مصلحة يقرها القانون..

وليس فى الأوراق - بخصوص الدعوى الماثلة - أى مصلحة قائمة للمدعين، يدافعون عنها بإقامة هذه الدعوى، فالادعاء بأن مصلحتهم القائمة والمبررة لرفع الدعوى هى «الدفاع عن حق من حقوق الله» ليست ظاهرة فى الأوراق، لأنه وحتى تتوافر لهم هذه الصفة ألا وهى أنهم المدافعون عن حق من حقوق الله، لابد لهم أن يثبتوا أن هناك من ينتهك ذلك الحق و يخالفه وهو مالم يثبت فى هذه الدعوى - مع الاحتفاظ بكافة حقوقنا فى مناقشة ودحض ما قد يجد ويثبت أثناء تداول هذه الدعوى - فالمدعى عليه الأول ليس بكافر أو مرتد أو مغاير لدينه، بل هو مجرد افتراض، يجاهد المدعون من أجل إثباته - ولم يثبت - ومن ثم تنعدم مصلحتهم القانونية التى تبيح لهم قانوناً إقامة الدعوى مما يجعل عدم قبولها أمراً يصادف صحيح القانون.. لكن لهم مصلحة واقعية، تلك التى يخفونها عن المحكمة فى أوراقهم يدعون بغيرها، والتى يستخدمون القانون والمحكمة والدعوى ذاتها لتحقيقها، وهى منع المدعى عليه الأول من التدريس فى الجامعة.. وما نقرره هنا ليس استنتاجاً أو تصوراً بل هو الحقيقة المتوارية وراء كل الإدعاءات غير الحقيقية الملفقة..

وهو ما ورد بالنص على لسان المدعى الأول وعبر عنه بوضوح فى حديثه لمجلة المصور الصادره فى ١٩٩٣/١٢/١٩ عدد رقم ٣٦٠٦ ص٦٠ - إذ قال «لم يكن أمامى من وسيلة لكى أثبت قانوناً وبحكم قضائى ارتداد الدكتور نصر لكى نمنعه من التدريس فى الجامعة» إذن هذا هو الهدف الذى بسببه أقام المدعى الدعوى الماثلة، وهذه هى المصلحة القائمة التى دفعته لإقامة الدعوى الماثلة لتحقيقها..

فهذه هى المصلحة الحقيقية والدافع لهم على إقامة هذه الدعوى ولكن هل هى مصلحة مشروعة يقرها القانون، هل يقر القانون أن يستخدمه المدعون كوسيلة - بزعم الادعاء بدفاعهم عن الدين وعن حقوق الله - ليس لغرض إلا منع المدعى عليه الأول من التدريس فى الجامعة، أى منعه من عمله المشروع.. الإجابة واضحة لا تحتاج إلى طويل الحديث، فتلك المصلحة التى هى المحرك الرئيسى، والدافع الحقيقى والوحيد للمدعين، غير مشروعة ومخالفة لصحيح حكم القانون.. فهى مصلحة لا يقرها القانون، لأنها ترمى إلى تحقيق أهداف غير مشروعة وهى منع المدعى عليه الأول من ممارسة عمله الذى يقوم به فى الجامعة..

وما دام غرضهم من رفع الدعوى وإقامتها، هو استخدام حكم هذه المحكمة،

بعد صدوره ليس لإحكام التفريق بين الزوجة وزوجها ـ كما يدعون دفاعًا عن حكم الله وحقوقه ـ بل لمنع المدعى عليه الأول من العمل بالجامعة.. فقد باتت مصلحتهم الدفينة تلك التى ـ وبعد وضوحها ـ تحول بينهم وبين مباشرة هذه الدعوى لأنها مصلحة غير مشروعة لا يقرها القانون، مما يجعل الدفع بعدم قبول دعواهم ـ والمبدى من المدعى عليها الثانية ـ أمرًا يصادف صحيح القانون وخليقًا بالقبول..

قال تعالى «هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» «سورة الكهف» ١٨: ١٠٣ ـ صدق الله العظيم..

ثانيًا: تلتمس المدعى عليها الثانية من المحكمة الموقره التفضل برفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة على سند من:

أن أحكام القانون المصرى جاءت خلوًا من أى نص يبيح لأية جهة أن تحكم على ما يعتقده المواطن تنقيبًا وبحثًا عن بواطن نفسه وسرائرها وصولا إلى صحة إيمانه أو كفره أو ارتداده..

فالقانون المصرى لا يعرف معنى الردة ولا كيفية إثباتها، فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه المحكمة مسيجة بنصوص القانون الصحيحة، يمتنع عليها البحث عن ردة المدعى عليه الأول من عدمها، سيما أنه لم ينكر دينه أو يدعى خروجه عنه، أو انقلابه عليه..

بل إن المدعين، وهم بصدد إثبات دعواهم، ارتكنوا على مقتطفات من بعض كتابات المدعى عليه الأول، باجتزائها عن سياقها، محاولين بذلك الخلط المتعمد، الوصول إلى ما يستحيل الوصول إليه، استنطاقًا للمدعى عليه الأول بما لم يقله، بارتداده وخروجه عن الدين.. ولو أنهم عرضوا أعماله فى

نصر حامد أبو زيد



كمالها وسياقها المكتمل لتغيرت المعانى وتعذر الاستنطاق، لكنهم عن عمد شوهوا ما يقوله وصولا إلى نتيجة لا يمكن الوصول إليها لو استقام عرضهم..

وما دام القانون المصرى لا يعرف سبيلا، ولم ينظم طريقًا للقول بردة أى مواطن، وما دام إثبات الردة أمرًا ليس منوطًا بهذه المحكمة تناوله، وما دامت الردة علة التفريق، وما دامت الردة غير ثابتة وغير ممكنة الثبوت إلا بالإقرار ـ من الشخص المنسوبة إليه ـ أو بوثيقة رسمية تثبت خروج ذاك الشخص عن الإسلام ودخوله فى دين آخر ـ وهذا وذاك لم يحدث.. فتكون العلة منتفية، وإن انتفت العلة «الردة» استحال التفريق «النتيجة اللاحقة لثبوت الردة»..

ولا ينال من ذلك ما أورده المدعون من إشارة إلى بعض من أحكام محكمة النقض، فتلك الأحكام تعالج غير ما نحن بصدده، ولو أنه يشبهه، والشبه غير التطابق والتماثل، فهم قد أوردوا الإشارات إلى تلك الأحكام للقياس بأحكامها على وقائع الدعوى، لكن وكما يقال فى مثل هذه الحالات قياس مع الفارق، لأن المدعين وعلى ذات النهج يسيرون، بطريقة «لا تقربوا الصلاة» فتلك الأحكام تفرق بين أزواج غيّر أحدهم دينه وخرج عن أحكام الإسلام، إما بإقراره، أو فى وثيقة رسمية وعلى نحو لا مجال لدحضه، فاعتبرته المحكمة العليا قد ارتد، وطبقت عليه التفريق..

ولكننا فى هذه الدعوى، أمام حالة مختلفة ووقائع مغايرة، فالمدعى عليه الأول أستاذ جامعى مسلم، يدرس ومنذ قرابة العشرين عامًا فى قسم اللغة العربية، الدراسات الإسلامية، متخصصاً فى علومها، باحثًا فى أحكامها، لم ينكر إسلامه أو يخرج عنه، أو يجهر بانتمائه إلى غيره، بل يتمسك به ويدافع عنه باجتهادات لم تلق قبول بعضهم للاختلاف مع مضمونها، فاعتبروا كتاباته، هى ذاتها دليل ردته، وهو دليل واهٍ فاسد، لأنه رأى متعسف شخصى. أيا ما كان تقديرنا لذلك، فإن المحكمة ونحن بصدد هذه الدعوى، يمتنع عليها التنقيب فى نفس المدعى عليه الأول، لما أعلنه وكرره بتمسكه بدينه والتزامه به. فإن كان الحال كذلك، فنعود إلى تكرار أن الاستشهاد بأحكام النقض سالفة البيان، يكون غير ملزم وغير ممكن لأن تلك الأحكام ـ وطبقًا لوقائع الدعاوى التى صدرت فيها ـ ارتكنت على ردة ثابتة «بتغيير الدين أو إنكاره أو ثبوت الخروج عليه بإقرار أو وثيقة رسمية» للحكم بالتفريق، لذا يلزم تكرار أنه قياس مع الفارق، فمحكمة النقض لم تبحث عن ثبوت الردة ولم تحاول إثباتها، بل قصر دورها على الحكم بما ترتب على ثبوت ذلك بعد ثبوته..

وبإعمال ما تقدم على وقائع الدعوى، تكون هذه الدعوى ـ دعوى التفريق بين الزوجين ـ قد رفعت قبل الأوان، لعدم إقرار المدعى عليه الأول بتغيير دينه أو خروجه عليه، بل وتمسكه به ودفاعه عنه والتزامه بأحكامه.. وهو أمر لازم ثبوته للحديث، بعده ولا حقًا عليه عن دعوى التفريق..

ولا يجدى للرد على هذا، ولا ينال منه، وما يحاوله المدعون، ألا وهو إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات ردة المدعى عليه الأول مستهدفين الاستشهاد بآراء بعض الفقهاء أو الشيوخ، أو من يرونهم متخصصين للحكم بردة الآخرين، وهم هؤلاء الذين يرى فيهم ـ المدعون ـ حكّاماً على اجتهادات المدعى عليه الأول وكتاباته.

وعلينا هنا أن نتذكر ما قاله علماء الفقه فى المدرسة المستنصرية وقت أمر الخليفة المستعصم بأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم.. وقتها قال **شهاب الدين الزنجانى** أستاذ المذهب الشافعى و**عبد الرحمن اللمغانى** أستاذ المذهب الحنفى «إن المشايخ كانوا رجالا ونحن رجال» أى جميعهم بشر لهم الملكات نفسها والقدرات والعلم، ومكنة الاجتهاد..

فمن هم هؤلاء الذين يملكون، وفقًا لآرائهم أو علمهم، أن يحكموا على علم المدعى عليه الأول باعتباره كفراً أو ردة، أليسوا رجالا بشراً مثله، قد يصيبون وقد يخطئون، مثله مثلهم مثل كل البشر..

وفى هذا نحيل إلى مذكرة الأستاذ/ **خليل عبد الكريم**، فيما استشهد به وأورده من آراء فقهية وأحكام قانونية، تنتهى جميعها إلى عدم جواز الارتكان على شهادة هذا أو ذاك لإثبات ردة أو تأكيد كفر، وذلك باستنباط تلك المعانى على خطورتها وشدة إثارتها ـ مهما كانت درجة علم المستنبط أو تصوره لعلمه ـ من اجتهادات علمية لآخر، يتمسك بدينه وبآرائه واجتهاداته وبحوثه نافياً عنها التناقض مع الإسلام، بل يراها ـ وله أجران إن أصاب ـ صحيح الإسلام...

وفى هذا الشأن أيضًا نحيل إلى الدفع المبدى من الأستاذ/ **أحمد عبد الحفيظ** فى مذكرة دفاعه والذى يدفع فيه بعدم جواز إحالة الدعوى للتحقيق باعتبار أن «الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية، لا يسوغ لقاضى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو دوافعها» وأيضًا أن الإسلام يكفى فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسمياً أو إعلانه».

ومادام المدعى عليه الأول، قد أقر وما زال بإسلامه، فلا مجال لإحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خلاف إقراره.. والقول بغير ذلك خطأ بين ومخالفة صريحة لأحكام صرح القانون..

يبقى لنا حديث قصير من باب التزيد، وهو حديث أفاض فيه الزملاء ألا وهو اختصام شيخ الأزهر من المدعين بغرض ـ طبقًا لما ورد فى صحيفة الإدخال ـ إبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الأول **نصر حامد أبو زيد** المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرها مما تضمنته كتبه سالفة البيان ولنا فى هذا قولان:

الأول ـ الإشارة إلى نص المادة (١١٧) مرافعات وما بعدها، بحثًا عن صحة الاختصام الذى قام به المدعون، ولن نطيل هنا فالمحكمة أدرى بصحة شروط الاختصام، وهى غير متوافرة فى حالة اختصام الأزهر، لأنه لن يصدر عليه الحكم بالتفريق، أو يصدر مواجهته، ولأنه لن يقدم ما تحت يده وتعذر الوصول إليه إلا بإدخاله فى الدعوى، فالأزهر وطبقًا لصحيفة الإدخال، طلب منه إبداء الرأى، والخصم لا يبدى آراء، ولا يجوز هنا القول بإدخاله فى الدعوى باعتباره خبيراً منوطاً به تقديم الآراء وتحرير التقارير، لأن الخبراء لا يدخلون فى الدعاوى وليسوا أطرافًا فيها.. ولأن المحكمة لم تقض من تلقاء نفسها بإدخاله، لانعدام صلته بالدعوى..

فذلك الإدخال لمؤسسة الأزهر إنما يعد عملا دعائيًا، شأنه شأن كل الأحاديث الصحفية والتقاط الصور التى تتم خارج قاعة الجلسة وفى ردهات المحكمة، لا علاقة له بصحيح القانون، لانعدام شروط صحة الاختصام، تلك الشروط القانونية التى لا تعرف المحكمة إلا الحديث عنها وفيها...

الثانى ـ أنه إذا كان القانون المصرى، لم يعرف سبيلا لإثبات الردة، بل ومنع على مؤسساته القضائية الخوض فيها، واكتفى بأن نظم ما يتبع ثبوت تلك الردة ـ بالطرق سالفة البيان ـ من أحكام، فهو قد منع ذلك الأمر والخوض فيه على كل المؤسسات والأشخاص، فليس لأية جهة كانت أن تنقب فى النفوس بحثًا عن صحيح المعتقد سواء تم ذلك بإبداء الرأى الشرعى أو غيره، فما دام القانون لا يعرف ذلك الأمر ولم ينظمه، فليس لأحد الالتفاف على إرادة المشرع، للوصول إلى ما حجب القانون الخوض فيه بأى مسمى أو تحت أى زعم.. والقانون المصرى هنا كان متسقًا مع أحكام الدستور الحامى لحرية العقيدة وحرية الاعتقاد..

ومن ثم فإن أية محاولة للوصول إلى إثبات ـ ما يسمى بالردة ـ قسراً باستنطاق المراد إثباته عليه وصولا إلى تأكيدها أو باستنطاق الآخرين وصولا إلى النتيجة نفسها إنما يعد عملا مخالفًا للقانون وللدستور، ولا يجوز الخوض فيه اتفاقًا وأحكام صحيح القانون واحترامًا لنصوص الدستور..

ويلاحظ هنا أن المدعين، ورغم انتباههم إلى ما تقدم حاولوا فى عريضة دعواهم الرد على ذلك بالقول إنه «لا يصح التذرع فى هذا الخصوص بأن الدستور يكفل حرية العقيدة فهذه مقولة حق يراد بها باطل وقد استقر القضاء

المصرى بجميع درجاته استقراراً مطلقاً على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين البشر فى الحقوق والواجبات وذلك أن هناك فرقاً بين حرة العقيدة والآثار التى تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى حدود النظام العام أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية، ثم استطرد وانتهى إلى أنه «على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هى الواجبة التطبيق باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

إن المدعين فى ردهم التزموا بمنهجهم الواضح فى صدر العريضة، ألا وهو لى عنق الكلمات واستنطاقها بغير ما تعنى وتقصد..

وبصرف النظر عن الرأى فى أن أحكام الشريعة الإسلامية هى الواجبة التطبيق على المرتد، وبصرف النظر عن أن ذلك يتفق وأحكام الدستور طبقاً لوجهة نظرهم، فالخلاف الأصلى والجوهرى: من هو المرتد، وهل المدعى عليه الأول كذلك أم لا ...

ويمكننا أن نساير القول ـ من باب الجدل العقلى ليس إلا ـ إنه إذا أعلن شخص ارتداده بتغيير دينه بإقراره أو بوثيقة رسمية غير قابلة للدحض، فليطبق عليه ما يطبق وقتها.

لكن المدعى عليه الأول ليس كذلك، ومن ثم فتمسكه بعقيدته وإعلانه إسلامه ينفى عنه أى تطبيق لأية أحكام من

نصر حامد أبو زيد



وجهة نظر المدعين ويحول بين أى شخص كائناً من كان، أن يشق صدره بحثا عن مكنون لم يعبر عنه بل ويعبر عن غيره، لأن هنا وفى هذه الحالة، يكون ذلك الأخير يرتكب اعتداء على الدستور وعلى ما يحميه من حرية للعقيدة والفكر..

ويلزم هنا الإشارة إلى أن التمسك بالقواعد القانونة الصحيحة، لا يعنى بالضرورة الوصول إلى نتائج قانونية صحيحة إذ كم نرى من يذكرون قواعد قانونية مجردة صحيحة، لكن عند إعمالها على هذه الواقعة أو تلك، يستخلصون منها ما يخالفها وما يناقضها وما ينفيها فى ذاتها..

لذا ليس كل صحيح القول، يراد به صحيح النتيجة..

لذلك ولكل ما تقدم، ولما سيبديه الزملاء أعضاء هيئة الدفاع من أسباب أفضل، ولما ستصل إليه المحكمة من أسانيد أقوى تلتمس المدعى عليها الثانية الحكم برفض الدعوى..

ولكن تبقى كلمة أخيرة ـ حول ما يحدث كله...

إن المدعين فيما قاموا به بالزج بالمدعى عليهما الأول والثانية أمام هذه المحكمة، بالقول بتفريقهما على سند سبق مناقشته، إنما كانوا يستهدفون غير ما يظهرون، ممارسة لإرهاب على المدعى عليه الأول، عله يصمت ويكف عن اجتهاده فى عمله، فإن لم يصمت فممارسة لتحريض الآخرين عليه، هؤلاء الغائبة عقولهم والذين يتصورون أنهم يملكون الحق ليس فى الاختلاف مع الآراء، بل فى نفى المختلفين ومصادرة آرائهم، إما بالإسكات القسرى والحيلولة بينهم وبين الوجود سواء تم ذلك بالنفى المعنوى، مثلما يستهدف المدعون من حرمان المدعى عليه الأول من عمله فى الجامعة، بحرمان تلاميذه من علمه، أو بالتصفية الجسدية والقتل والأمس مازال قريباً..

وهو عمل لا شأن للقانون به، بل هو خروج على القانون ذاته وعلى الشرعية نفسها..

فما يستهدفه المدعون، عمل سياسى، يطمحون به لسيادة وسيطرة منهجهم ـ بما فيه وما عليه ـ قسراً على المجتمع.. وإذا كانوا اليوم يطالبون بالتفريق جزاء الردة ـ غير الثابتة وغير المتحققة ـ فغداً سيطالبون بالقتل جزاء الردة، مؤيدين بفتاوى جاهزة، سبق لها أن صاحبت طلقات الرصاص وباركتها..

إن الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد** ـ المدعى عليه الأول ـ أستاذ متخصص فى مادته، غزير فى إنتاجه، عالم فى مجاله، وكم لاقى العلماء من عنت الجاهلين وافتئاتهم، لكن ولأنه لا يصح إلا الصحيح لا يبقى إلا قول الله تعالى «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» سورة الأعراف (١٩٩:٧) وقوله تعالى «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» سورة الفرقان (٦٣:٢٥) صدق الله العظيم..

المحكمة الموقرة

مازال الحديث فى القانون قليل: ولكن ما يحدث فيه من القانون كثير..

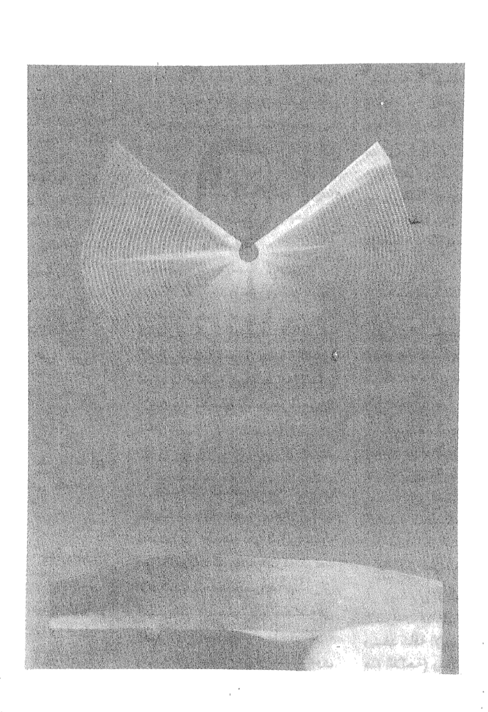
لذلك ولكل ما تقدم

تلتمس المدعى عليها الثانية، وهى تتمسك بزوجها المدعى عليه الأول، نافية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عنه ما يضمره وما يظهره، متيقنة من صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذى يبذله والعمل الذى يقوم به، تلتمس من المحكمة الموقرة رفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماه. ■

وكيلة المدعى عليها الثانية

أميرة بهى الدين

المحامية



نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع

نبيل الهلالى



محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة/ ١١ شرعى كلى الجيزة
الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣
جلسة ١٦/١٢/١٩٩٣

مذكرة بأقوال د/ نصر حامد أبو زيد وأخرى مدعى عليهما

ضد

الأستاذ/ محمد صميدة وآخرين مدعين

الدفع بتأجيل نظر الدعوى أو وقف نظرها حتى ورود تحريات وزارة العدل:

بتاريخ ١٩١٨/١٢/٣ أصدرت وزارة الحقانية منشوراً رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ بشأن دعاوى التفريق حسبة، وقد أورد الدكتور/ زكريا البرى أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة نص هذا المنشور فى كتابه الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية ص٩٤ هامش:ـ

١ ـ وقد ورد فيه الآتى:

إعلانات التفريق بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقًا بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة فى تقدير النزاع المطروح أمامها حق قدره، وفهمه على حقيقته من أن هذه الدعوى يراد بها حقيقة دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهيربالغير أو الانتقام منه أو غير ذلك من المقاصد التى لا تتفق مع مشروعية الحسبة كالتحايل لإعادة النظر فى قضية طلاق سبق الفصل فيها بين الزوجين.

وقد استند السيد/ وزير الحقانية فى إصدار هذا المنشور إلى المادة/ ٢٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التى فوضت وزير الحقانية فى وضع اللائحة الداخلية للمحاكم الشرعية وتحديد إجراءات نظر الدعاوى وتنص المادة سالفة الذكر على أنه:ـ

(يضع وزير الحقانية لائحة الإجراءات الداخلية بالمحاكم الشرعية ويتخذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة) ومؤدى ما تقدم أن قضاء الأحوال الشخصية مقيد قبل دعوى التفريق بطريق الحسبة بانتظار ورود

تحريات وزارة العدل حول مدى جدية الدعوى المطروحة.

والمنشور المتقدم لا يقيد الحق فى إقامة دعوى الحسبة لأن: (جمهور الفقهاء أجمع على عدم تقييد الحسبة بشرط الإذن أو التفويض من ولى الأمر).

نقض ٦٦/٣/٣٠ ـ مجموعة/ ١٧ ص ٧٨٢.

ولذلك فنحن لا نستند إلى أحكام هذا المنشور للدفع بعدم جواز سماع الدعوى. إنما نستند إلى هذا المنشور لطلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفة الدعوى إلى وزارة العدل والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى.

ومنشور وزارة العدل قد استهدف إرساء ضمانة لحسن سير العدالة وقد أصدرت وزارة العدل هذا المنشور فى حدود صلاحيتها فى اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ لائحة المحاكم الشرعية.

ولا يقدح فيما تقدم ما قضت به محكمة النقض فى حكمها الصادر فى ٦٦/٣/٣٠ برفض الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ (مجموعة النقض جلسة ٦٦/٣/٣٠ ـ ٧٨٢)

ذلك أن حكم النقض المذكور لم يهدر أحكام المنشور ٣٥ لسنة ١٩١٨ وإنما كل ما قدرته محكمة النقض أن هذا المنشور لا يحرِّم إقامة دعوى الحسبة للتفريق ولا يعلق إقامة هذه الدعوى على إذن من ولى الأمر، ويظل مع ذلك أثر المنشور سارى المفعول فى شأن وجوب إحالة الدعوى بعد إقامتها إلى وزارة العدل لإجراء التحريات.

وسندنا فيما نقول هو أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض سالف الذكر وقد ورد بها الآتى:-

«حيث إن حاصل السبب الثانى أن الطاعنين دفعًا بعدم سماع الدعوى لانعدام المصلحة فيها ولعدم استئذان وزارة العدل فى رفعها وقضى الحكم المطعون فيه برفض هذا الدفع مستنداً فى ذلك أن الدعوى مرفوعة حسبة وبحق من حقوق الله ويجوز لأى فرد رفعها إزالة للمنكر ومنعًا للضرر والمصلحة مفترضة فى رفعها ولا يمنع من سماعها تعليمات وزارة العدل بضرورة استئذانها فى رفعها وهذا من الحكم خطأ ومخالفة للقانون»

إذ وضح أن المحاكم الشرعية كانت تسمع دعاوى الحسبة وفقًا للأحكام الشرعية إلا أن هذه المحاكم ألغيت وأصبحت المحاكم الوطنية هى المختصة بالنظر فى منازعات الأحوال الشخصية وهى تنظرها وفقًا لأحكام قانون المرافعات فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والدعوى المطعون عليها يحكمها قانون المرافعات وقد نص فى المادة الرابعة منه على أنه:

(لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه مصلحة قائمة يقرها القانون) وهى واجبة التطبيق على جميع الدعاوى التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وأصبحت من اختصاص المحاكم الوطنية وهذه المحاكم لا تعرف دعوى الحسبة وليس فى نصوص اللائحة الشرعية ما يشير إلى جواز رفعها..)

ثم ردت محكمة النقض على هذا السبب من أسباب الطعن القائم على الدفع بعدم سماع الدعوى بالآتى:

دعوى الحسبة تكون المصلحة فيها هو حق الله أو فيما كان حق الله فيه غالباً كالدعوى بإثبات الطلاق البائن وبالتفريق بين الزوجين زواجهما فاسد وجمهور الفقهاء أجمع على عدم تقيدها بشرط الإذن أو التفويض من ولى الأمر.. ولم يرد فى قضاء النقض أى إشارة بعدم تقيد القضاء فى الأحوال الشخصية بوجوب قيام وزارة العدل بإجراء التحريات حول جدية الدعوى قبل النظر والفصل فيها.

أى أن المنشور رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ ما زال سارى المفعول ومن ثم فإن المدعى عليهما يتمسكان به.

لذلك

ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى نصمم على الدفع الوارد بصدر هذه المذكرة.■

وكيل المدعى عليهما

أحمد نبيل الهلالى

المحامى بالنقض



مذكرة المركز العربى للمحاماة والاستشارات القانونية



وثيقة
حيثيات الحكم فى قضية نصر أبو زيد: لانفتش فى ضمائر العباد

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

حكم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس، الدائرة (١١) شرعى كلى الجيزة بالجلسة المنعقدة علناً بسراى المحكمة فى يوم الخميس الموافق ١٩٩٤/١/٢٧.

برئاسة السيد الأستاذ/ **محمد عوض الله**

رئيس المحكمة

وعضوية الأستاذين/ **محمد جنيدى**

ومحمود صالح القاضيين

وحضور الأستاذ/ **وائل عبدالله**

وكيل النيابة

وحضور الأستاذ/ **محمد على محمد**

سكرتير الجلسة

صدر الحكم الآتى فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ شرعى كلى الجيزة: تفريق بين زوجين.

المرفوعة من/

١ ـ **محمد صميدة عبد الصمد**

٢ ـ **عبد الفتاح عبد السلام**

٣ ـ **أحمد عبد الفتاح**

٤ ـ **هـ صطفى**

٥ ـ **أسامة السيد**

٦ ـ **عبد المطلب محمد**

٧ ـ **المرسى المرسى** (مدعين)

ضد/ ١ ـ **نصر حامد أبو زيد**

٢ ـ **إبتهال يونس** (مدعى عليهما).

المحكمة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق ورأى النيابة والمداولة:

حيث تخلص واقعات الدعوى فى أن المدعين عقدوا خصومتها بموجب صحيفة موقعة من أولهم، وهو محام، أودعت قلم كتاب هذه المحكمة بتاريخ ١٩٩٣/٥/١٧ وأعلنت إدارياً للمدعى عليهما فى ١٩٩٣/٥/٢٥. طلبوا فى ختامها سماع المدعى عليهما الحكم

بالتفريق بينهما وإلزام المدعى عليه الأول بالمصروفات بحكم مشمول بعاجل النفاذ.

وذلك على سند مما حاصله أن المدعى عليه الأول ولد فى أسرة مسلمة، ويشغل ظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومتزوج من المدعى عليها الثانية وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقًا لما رآه علماء عدول كفراً يخرجه عن الإسلام. الأمر الذى يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة. ومن ذلك

١ - ما نشره فى كتاب بعنوان **«الإمام الشافعى وتأسيس الأيدلوجية الوسطية»**، وقد أعد الدكتور عميد كلية دار العلوم تقريراً عن هذا الكتاب وذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين: **الأول: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به، والثانى: الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى.**

٢ - أن المدعى عليه الأول طبع كتاباً عنوانه **«مفهوم النص - دراسة فى علوم القرآن»**، ويقوم بتدريسه للفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وأن هذا الكتاب قد انطوى على كثير مما رآه العلماء كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام وفقا للتقرير الذى أعده أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم فى بحثه عن هذا الكتاب على النحو الموضح بصحيفة الدعوى.

٣ - من واقع كتب وأبحاث المدعى عليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر لصريح، ومنها ما ورد بصحيفة الأهرام والأخبار والشعب وجريدة الحقيقة فى الأعداد المبينة بصحيفة الدعوى.

٤ - وأن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وأن من آثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء الفرقة بين الزوجين. ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلا لا بمسلم ولا بغير مسلم إذ إن الردة فى معنى الموت ومنزلته. وأن المدعى عليه وقد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انفسخ بمرد هذه الردة، ويتعين التفريق بينهما فى أسرع وقت. وقدموا سنداً لدعواهم عشر حوافظ مستندات: طويت الأولى على كتاب **«الإمام الشافع وتأسيس الإيدلوجية الوسطية»**، وطويت الثانية على العدد (١٢٥) من مجلة **«القاهرة»** أبريل سنة ١٩٩٣ . وطويت الثالثة على صورة ضوئية خطية لتقرير عن الكتاب المودع بالحافظة الأولى منسوب للدكتور **محمد بلتاجى حسن** عميد كلية دار االعلوم. وطويت الحافظة الرابعة على كتاب **«مفهوم النص»** تأليف المدعى عليه والمشار إليه سلفًا. وطويت الخامسة على: كتب بعنوان: **«نقض مطاعن نصر أبو زيد»** للدكتور **إسماعيل سالم** الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم وطويت السادسة على نسخة من كتاب: **«نقد الخطاب الدينى»** تأليف المدعى عليه. وطويت السابعة على مجموعة من أعداد بعض الصحف اليومية المختلفة وتضمنت الحافظة الثامنة تقريراً للدكتور **إسماعيل سالم عبد العال** بكلية دار العلوم بشأن كتب المدعى عليه، ومذكرة مشابهة لأستاذين بكلية الدراسات الإسلامية، تقرير للدكتور **مصطفى الشكعة** بشأن كتاب **«مفهوم النص»** تأليف المدعى عليه، تقرير آخر من بعض الأساتذة. وانطوت الحافظة التاسعة على : صورة ضوئية من بحث للمدعى عليه. وطويت الحافظة الأخيرة على: ١ - صورة ضوئية من حكم المحكمة الدستورية فى الدعوى رقم ٧ لسنة ٢ ق عليا دستورية بجلسة أول مارس سنة ١٩٧٥، ٢ - صورة ضوئية من حكم النقض فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق بجلسة ٦٦/٣/٣٠، ٣ - صورة ضوئية من حكم نقض بجلسة ١٩٦٨/٥/٢٩ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٧ ق.

وبجلسة ٩٣/٦/١٠ حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلا عن كل من المدعيين الثالث والرابع بتوكيل، وعن المدعى السابع بتوكيل خاص مودع. كما حضر المدعيان الثانى والسادس، وقدم المدعى الحوافظ الخمس الأولى متقدمة البيان وطلب إدخال الأزهر ومنحته المحكمة بهيئة سابقة ومغايرة أجلا لذلك لجلسة ١٩٩٣/١١/٤ . وبتلك الجلسة حضر هيئة دفاع من المدعين وآخرون معهم وعنهم كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع، وحضر نائب الدولة عن الخصم المدخل (الأزهر) وطلب المدعى الأول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام، وطلب دفاع المدعى عليهما والخصم المدخل أجلا للاطلاع ومنحتهم المحكمة أجلا لجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥.

وبتلك الجلسة حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلا عن باقى المدعين، وطلب إحالة الدعوى للتحقيق. كما حضر دفاع المدعى عليهما، ودفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلانها فى المدة القانونية، كما دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيًا بالحكم على صحة إسلام مواطن وردته، كما دفع بعدم جواز إدخال الأزهر، وقدم مذكرة بدفاعه سلم صورتها للخصم، وقدم حافظة مستندات طويت على قرار وزير الداخلية بإنشاء قسم شرطة ٦ أكتوبر وبتلك الجلسة حضر محام عن نفسه وبصفته وكيلا عن نقيب وأعضاء نقابة

المحامين عن المدعى عليهما كما حضر كل من دكتورة **ليلى مصطفى سويف**، دكتور **أحمد حسين الأهوانى** الأستاذان بكلية علوم القاهرة، منضمين للمدعى عليهما بطلب رفض الدعوى ، كما حضر **عبد الله خليل** المحامى عن نفسه وبصفته عن المنظمة الدولية لحقوق الإنسان خصماً منضمًا للمدعى عليهما فى طلب رفض الدعوى، وطلب المدعى الأول أجلا للاطلاع والرد على الدفوع فمنحته المحكمة لجلسة ١٩٩٣/١٢/١٦.

وبجلسة ١٩٩٣/١٢/١٦، وهى جلسة المرافعة الختامية، حضرت هيئة من المدعين وعنهم على النحو الموضح بمحضر تلك الجلسة، كما حضر عن المدعى عليهما هيئة الدفاع المبينة بذات محضر وقدم المدعى الأول عن نفسه وبصفته مذكرة بدفاعه من ثلاث صور لهيئة المحكمة تناول فيها شرح ظروف الدعوى والرد على الدفوع المبداة بجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥، كما قدم **رشاد سلام** المحامى مذكرة بدفاعه للمحكمة وسلم صورتها للنيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة ودفع ببطلان حضور المدعين بالجلسة ، ومنذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، حيث لا يعتبرهم القانون خصوماً فيها، حيث إن النيابة العمومية هى خصم المدعى عليهما فى دعوى الحسبة كما دفع تأسيساً على ذلك ببطلان إجراءات إدخال الأزهر فى الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها، وطلب الحكم برفض هذا الإدخال كما دفع ببطلان كافة طلبات ودفاع ودفوع المدعين حيث لا صفة لهم فى الدعوى وانضم له باقى هيئة دفاع المدعى عليهم فى طلب رفض الدعوى وطلبوا حجز الدعوى للحكم. وطلبت هيئة دفاع المدعين بضرورة إلزام الأزهر بتقديم المستندات التى تحت يده باعتبار أن شيخ الأزهر منوط به

نصر حامد أبو زيد



المحافظة على الدعوة الإسلامية، وأن المستندات المطلوبة تتعلق بالنزاع وهى مصادرة كتب المدعى عليه، ودفع ببطلان تدخل المتدخلين انضماميًا لانتفاء المصلحة بالنسبة لهم. كما قدم دفاع المدعى عليهما عدة مذكرات تناولت جميعها شرح ظروف الدعوى، وتنتهى بطلب رفض الدعوى لافتقارها إلى سندها من القانون، وقدمت الحاضرة عن المدعى عليها الثانية مذكرة بدفاعها شرحت فيها ظروف الدعوى وانتهت فيها أيضا إلى رفض الدعوى وقدم دفاع المدعى عليهما ثلاث حوافظ مستندات طويت الأولى منها على :

١ ـ صورة ضوئية لخطاب موجه لعميد كلية الآداب جامعة القاهرة بشأن اجتماع مجلس اللغة العربية ومرفق به تقرير لهذا القسم.

٢ ـ صورة ضوئية من تقرير لجنة مشكلة من مجلس كلية الآداب بشأن ترقية المدعى عليه وكذا تقارير وملاحظات بشأن أيضاً.

وطويت الحافظة الثانية على:

١ ـ صورة ضوئية من الفتوى رقم ٨٠ إدارة الفتوى والتشريع لوزارة الخارجية والعدل مؤرخة ١٩٦٠/٤/٤.

٢ ـ صورة ضوئية من حكم الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق أحوال شخصية جلسة ١٩٦٦/٣/٣٠.

٣ ـ مجموعة صورة ضوئية لبيانات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان وبتلك الجلسة فوضت النيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة الرأى للمحكمة التى قررت أن يصدر حكمها بجلسة اليوم.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائيًا بالحكم على صحة إسلام مواطن أو ردته، فإنه لما كان من المقرر أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة فى تكييف الدفع وإسباغ التكييف الصحيح له دون التقيد بالعبارات التى أسبغها الخصوم، وإذ كان ذلك وأثراً له، فإن مبنى الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً ليس اختصاص جهة قضائية أخرى بموضوع الدعوى، وإنما هو امتناع المحكمة عن البحث فى عقائد الناس استناداً إلى ما يوجه إليهم من اتهام فى عقائدهم من آخرين، بما يكون معه حقيقة الدفع أنه بعدم قبول الدعوى، وليس دفعًا بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظرها. وإذ كانت حقيقة الدفع بأنه كذلك فإن المحكمة ستتناوله تاليًا لتناولها الدفع المتعلق بانعقاد الخصومة أمامها.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلام صحيحاً فى المدة القانونية، فإنه لما كان نص المادة ٦٨ من قانون المرافعات المعدلة بالقانون ٢٣ لسنة ٩٢ فقرتها الثالثة قد نصت على «ولا تعتبر الخصومة منعقدة فى الدعوى إلا بإعلان صحيفتها إلى المدعى عليه مالم يحضر بالجلسة، كما قضى بأن الخصومة كما تنعقد بإعلان صحيفتها

للمدعى عليه تنعقد أيضاً بحضور المدعى عليه أمام المحكمة دون إعلان ومن باب أولى تكون الخصومة قد انعقدت بحضوره بعد إعلان باطل (الطعن رقم ٤٩٤٦ لسنة ٦٢ قضائية جلسة ٦ /١/ ٩٤ لم ينشر بعد).

وإذا كان ذلك، وكان المدعى عليهما قد حضرا أمام المحكمة بوكلاء عنهم فأياً ما كان بطلان الإعلان فحضورهما حقق الغاية منه، ويكون الدفع فى هذا الشأن قد نزل منزلا غير صحيح من الواقع والقانون، متعين الرفض.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين فى هذه الدعوى، والوارد بمحضر جلسة المرافعة ومذكرات دفاع عليهما المقدمة بجلسة ١٩٩٣/١٢/١٦، حيث إن محكمة النقض قد ذهبت فى قضائها الصادر فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق «أحوال شخصية» بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ إلى أن «الحق والدعوى به فى مسائل الأحوال الشخصية ـ التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية ـ تحكمه نصوص اللائحة الشرعية، وأرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة**، وما وردت بشأنه قواعد خاصة فى قوانينها هو أن الشريعة الإسلامية هى القانون العام الواجب التطبيق فى مسائل الأحوال الشخصية. وعملا بالمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشريعة تصدر الأحكام فيها طبقاً لما هو مدون بهذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة**، فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قوانين خاصة المحاكم الشرعية، ومنها قانون الوصية وقانون المواريث، تضمنت قواعد مخالفة للراجح من هذه الأقوال، فتصدر الأحكام فيها طبقاً لتلك القواعد. مؤدى ذلك أنه ما لم تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** «أى أن هذا القضاء خلص إلى أن حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والذى جرى على أن تصدر الأحكام طبقاً للمدون فى هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** فيما عدا الأحوال التى نص فيها قانون المحاكم الشريعة على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقًا لتلك القواعد». هذا يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ـ وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة ـ القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة فى هذه المسائل بين قواعدها الموضوعية وقواعدها الإجرائية. لئن كان ذلك هو ما ذهبت إليه محكمة النقض إلا أن هذا القضاء بما خلص إليه عل هذا النحو، يتصادم مع أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة١٩٥٥، ثم إنه يستجلب المغايرة بعد صدور قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨ وبعد صدور الدستور المصرى سنة ٧١.

بيان ذلك أن الأساس فى التفرقة بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية قد أرستها أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، حيث نصت المادة الأولى منه على أن «تلغى المحاكم الشرعية والمحاكم الملية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦ وتحال الدعاوى المنظورة أمامها لغاية ديسمبر ١٩٥٥ إلى المحاكم الوطنية لاستمرار النظر فها وفقًا لأحكام قانون المرافعات وبدون رسوم جديدة.. الخ» ثم جاءت المادة الخامسة من ذلك القانون أقطع صراحة فى بيان قصد الشارع فى أن تخضع القواعد الإجرائية فى مسائل الأحوال الشخصية لقانون المرافعات، حيث نصت على أن تتبع أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف ـ التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية ـ عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها»، بما مؤداه أن نص المادتين الأولى والخامسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد أرسيتا قاعدتين، **أولاهما**: هى فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية، بحيث ينحصر نطاق حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية فيما يحيل فيه إلى أرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** إلى القواعد التى تتصل بما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق اللائحة ذاتها باعتبار أن الأصل فى هذه اللائحة أنها لائحة إجرائية، **وثانية القاعدتين**: أنه فى المسائل الإجرائية كون قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون العام الذى تطبق أحكامه على كل مسألة إجرائية لم يرد بشأنها حكم خاص فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو فى أى قانون آخر.

وحيث إنه متى كان قضاء النقض المشار إليه لم يبن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ أو بيان كيفية إعمالهما فى التطبيق فإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانهما، يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أى قضاء يخالفها.

وحيث إنه فضلا عما تقدم فإن النقض المشار إليه بات بعد صدور دستور سنة ٧١ منحسراً عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة فى قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء إذ أطلق إعمال أرجح الأقوال فى مذهب الإمام **أبى حنيفة** فيما يتجاوز حدود الإحالة التى تضمنتها المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهى إحالة

تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح الأقوال فى هذا المذهب، فما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة الإجرائية، فإنه يكون فى واقع الأمر قد أعمل موضوعياً أحد المذاهب التى تقوم عليها الشريعة الإسلامية إعمالا قضائياً دون أن يصدر بها قانون، وإذ كان نص المادة الثانية من الدستور قد جرى على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع، وكان قضاء المحكمة الدستورية العليا قد استقر على أن الخطاب فى هذا النص موجه إلى المشرع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية مباشرة وقبل صدور تشريع بها إذ لو أراد المشرع الدستورى جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة فى الدستور على وجه التحديد، أو قصد أن يجرى إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التى تتولى تطبيق التشريعات دونما حاجة إلى إفراغها فى نصوص تشريعية محددة مستوفاه للإجراءات التى عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك صراحة «قضية رقم ٢٠ لسنة ١ق دستورية جلسة ٤ مايو، سنة ١٩٨٥، والقضية رقم ٧٠ لسنة ٦ق جلسة ١٩٨٧/٤/٤، ١٤١ لسنة ٤ق جلسة ١٩٨٧/٤/٤)، فإن ذلك القضاء يكون قد جاء فى إطار بنية تشريعية تغيرت جذرياً بنصوص دستورية حاكمة وقضاء دستورى قوته الإلزامية هى قوة القانون.

وحيث إنه إذ صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨، ونص فى المادة الأولى من مواد إصداره على إلغاء قانون المرافعات السابق رقم ٧٧ لسنة ٤٩ وعلى إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، فإنه بذلك لم يعد من سبيل لصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند فى هذا القانون أو فى أى قانون خاص آخر إذ كان ذلك وكان نص المادة الثالثة من هذا القانون قد جرى على أن «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون..» والمصلحة القائمة التى يقرها القانونيفى هذا الصدد هى مصلحة حماية حق من أبدى الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانونى الموضوعى، ويجب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هى مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة (يراجع الدكتور فتح والى ـ الوسيط فى قانون القضاء المدنى ـ طبعة سنة ٩٣ ص ٩٥ وما بعدها الطعن نفسه رقم ١٥ لسنة ٣٦ق «أحوال شخصية»، جلسة ١٩٦٨/١١/٢٧، طعن رقم ٩٠ لسنة ١٦ق جلسة ١٩٤٧/١٢/١١، طعن ٣٤١ لسنة ٣٧ق جلسة ٧٣/٥/١٦، طعن رقم ١٢٦ لسنة ٣٥ق جلسة ١٩٧٢/١٢/٢٠، طعن رقم ٨٠ لسنة ٤٠ق جلسة ١٩٧٥/١٢/٣. إذ كان ذلك وكانت الدعوى الماثلة بكل ما اشتملت عليه من طلبات رفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدّع رافعوها أن لهم فى رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أى قانون آخر قد أوردت أحكامًا تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر فى شأنها خاضعًا لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذى لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى فى أحكامه، وأتت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعى عليهما إليه.



نصر حامد أبو زيد

وعن المصروفات شاملة مقابل أتعاب المحاماه فقد صارت لزامًا على رافعى الدعوى بحسبانهم خسروا غرم التداعى وذلك عملا بالمادتين ١/١٨٤ من قانون المرافعات والمادة ١٨٧ من القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٨٣ فى شأن المحاماه.

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة/ بعدم قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهات مقابل أتعاب المحاماه. ■

أمين السر رئيس المحكمة


١٦/٦/١٩٩٥

نصـــر حـــامـــد أبـــو زيـــد

مـــذكـــرة دفـــاع

كريمة على حسن، نجاد البرعى



محكمة الجيزة الإبتدائية

الدائرة الحادية عشرة أحوال شخصية

مذكرة بأقوال

فى

١ - الأستاذ الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد**

١ - الأستاذة الدكتورة **إبتهال يونس**

مدعى عليهما

ضد

الأستــاذ / **محـــمـــد صـمـــيـــدة عبدالصمد** وآخرين مدعين

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣

والمحدد لها جلسة ١٦ /١٢ /١٩٩٣

للمذكرات

* أقـام المدعـون الدعـوى رقم ٥٩١ سنة ٩١ بصحيفة، قيدت بجداول المحكمة وأعلنت قـانوناً وطلبوا فى ختامهـا الحكم بالتفريق فيما بين المدعى عليهما وإلزام الأول منهـا المصـروفـات على سند من القـول أن المعلن إليــه الأول د. **نصـر حامد أبوزيد** ولد من أسرة مسلمة وهو يشغل وظيفـة أستـاذ مـساعـد للدراسـات الإسلاميـة والبلاغة بكلية الآداب جامعة القاهرة وقد تزوج من المعلن إليها الثانية. وقد نشر عـدة كتب وأبحـاث ومقـالات - هى من وجهة نظر المدعين تخرجه عن الإسلام وتعتبره مرتداً يجب التفريق بينه وبين زوجه المعلن إليها الثانية.

- وبعد أن أسهب المدعون فى شرح طلبــاتهم أوردوا أن تلك الدعــوى من دعـاوى الحسبة التى يجوز لكل شخص إقـامـتـهـا وخـتم المدعـون دعـواهم بطلباتهم.

والدعوى نظرت حسبـمـا هو مـبين بمحاضرها وكان محدداً لها جلسة ١٥ / ١٩٩٣/١١ وفيها قررت المحكمة التأجيل لجسلة ١٦ /١٢/ ١٩٩٣ للمذكرات.

الدفاع

* لا يمكن الحـديث عن هذه الدعـوى بمعـزل عـمـا أحـاط بهـا من مـلابسـات وظروف ذلـك لأن تلـك الملابســـــات والظروف هى التى تجعلنا نفهم لماذا أقام المدعون دعـواهم، ومـا هو الغـرض الذى ترمى إليه تلك الدعوى؟

- تمر مـصـر الآن بمرحلة غـايـة فى الخطورة فـالإرهابيـون المتـأسلمـون المتطرفون قد استغلوا المناخ الاقتصادى

والسياسى السائد والذى هو أشبه بالمراحل الانتقالية فى تاريخ الأمم.. وراحوا يحاولون تشديد قبضتهم على الأمة المصرية.. وبعضهم وجد أن زعزعة الاستقرار فى مصر بتفجير المنشآت وقتل الأبرياء أمر يساعدهم على سرعة الوصول إلى الحكم وهدم المجتمع والطرف الأكثر ذكاءً منهم راح يحاول النيل من روح مصر ذاتها وروح مصر هنا هى مفكروها وعلماؤها وأصحاب الرأى فيها لأنهم بحكم ثقافتهم وريادتهم هم المؤهلون علميًا لضرب الأساس الفكرى الذى يستند إليه المتطرفون المتأسلمون للقيام بأعمال القتل العشوائى والتفجير بلا هدف واغتيال قادة الفكر والرأى فى مصر..

** ولقد تكامل الفريقان معًا فشكلوا فيما بينهم منظومة يحركها الشيطان باسم الإسلام لضرب الوطن، ولنضرب مثلا على صحة ما نقول: قتل البعض منهم الدكتور **فرج فودة** وهو مفكر كان يقول فى كل كتبه أنه يؤمن بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد (ص) نبيًا ورسولا ولكنه كافر بأصحاب الفكر القديم الذين تركوا العالم يسافر إلى الأجرام والكواكب وانشغلوا هم بأحكام الاستنجاء وهل يكون باليد اليمنى أو اليسرى ... كان يؤمن بالله ويطلب من العلماء أن يبتدعوا وأن يجتهدوا فى إطار الإسلام لمجاراة روح العصر لا أن يكون اجتهادهم لصالح الريان والسعد مثلا اللذين أكلا أموال الناس بالباطل .. هذا الرجل قتلوه أولا ثم راحت المنظومة تكتمل لتبرئة قتلته من دمه ... يأتى رجل يزعم أنه من علماء الأزهر الشريف ليعلن فى المحكمة أن **فرج فودة** قد أصبح مرتداً عن الإسلام ودليل ارتداده عنده كتبه... ثم يأتى رجل آخر كنا نتصور فيه رجل دين حقيقى فإذا به يفتى أمام القضاء بأن قاتل المرتد لا عقاب عليه ... فهل بعد ذلك تكامل فريق يحمل السلاح ليقتل ويفجر ويسرق وفريق من ورائه يؤيده بالأدلة الشرعية وفريق ثالث يدعمهم إعلاميًا وهناك صحف مثل النور واللواء الإسلامى وعقيدتى شاهدة على ما نقول...

** من هنا وبالتحديد من **مثال فرج فوده نستطيع أن نفهم ما الذى يحدث فى قضية نصر حامد أبوزيد ولماذا هذه الضجة المفتعلة.**

** **نصر أبو زيد** أستاذ مساعد فى جامعة القاهرة وهو يكتب ويدرس لطلابه فى الجامعة مادة الدراسات الإسلامية والبلاغة.

** وهو بحكم وظيفته تلك واحد من الذين يشكلون فكر طلبته ويؤثر فيهم وهو يحضهم دائمًا على استخدام عقولهم للتفكير دون قيد وهو الأمر الذى يعتبر من أهم خصائص العمل الجامعى والذى اصطلح على تسميته حرية البحث العلمى والإبداع.

** ولقد تقدم للترقية إلى وظيفة أستاذ وقدم أبحاثاً ودراسات علمية تؤهله لهذا المنصب الرفيع... وقد تشكلت لجنة لبحث إنتاج **د. نصر أبوزيد** كان من بين أعضائها وياللغرابة **د. عبدالصبور شاهين** .. والدكتور **عبدالصبور شاهين** هذا هو المستشار الأول للريان ولأشرف السعد وقد ورد اسمه كمفتى لهم وتردد أنه كان من الذين شملتهم بركة الريان والسعد..

** وبدلا من أن **تناقش اللجنة إنتاج د. نصر أبوزيد العلمى راح الدكتور عبدالصبور شاهين يشكك فى عقيدة نصر أبوزيد وحول تقريره إلى محاكمة اعتقادية بدلا من الحكم على إنتاجه.. وهو الأمر الذى رفضه مجلس قسم اللغة العربية الذى انعقد بكامل تشكيله ليستنكر ما فعله د. عبدالصبور شاهين وكتب تقارير عديدة بملاحظاته انتهى فيها إلى أن اللجنة العلمية وعلى رأسها د.عبدالصبور شاهين لم تناقش آراء د. نصر أبو زيد العلمية وإنما حاكمته فيما يتعلق بضميره وعقيدته.. وأن هذا التقرير خرج عن المهمة الأصلية للجنة الترقيات وهى فحص الإنتاج العلمى وحده دون التعرض لأى اعتبارات أخرى فيما يبتعد التقرير عن التقييم الموضوعى العلمى ويركز على جوانب اعتقادية لا علاقة لها بعمل اللجنة ويتحول إلى محاكمة اعتقادية ويتجلى ذلك فيما يحويه التقرير من عبارات تشكك فى سلامة عقيدة صاحب الإنتاج وتحكم عليه فى دينه بدلا من أن تحكم على إنتاجه.**

(نلتمس مراجعة حافظة مستنداتنا رفق هذه المذكرة وبها صور ضوئية من هذه التقارير).

** ولقد أصبحت قضية **د. نصر أبوزيد** ورفض ترقيته قضية عامة وتبنتها كل القوى الديمقراطية فى مصر ومن ضمنها المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فأصدرت المنظمة ومعها كل القوى الديمقراطية عديداً من البيانات تأييدا **لنصر أبوزيد** وفتحت صفحة الحوار القومى بالأهرام صدرها لمناقشة تلك القضية الخطيرة على مدى أكثر من شهر كامل ... وأحس الإرهابيون بالخطر فقد راحت مصر كلها تستيقظ لتقف ضد محاولاتهم الرخيصة لقفل أبواب الاجتهاد والنيل من حرية البحث العلمى وتفريغ الجامعة من روادها ومفكريها .. وقرروا قتل **د. نصر حامد أبوزيد** .. وأعدوا عدتهم وجمعوا كيدهم كسحرة فرعون وكانت خطتهم كالآتى:-

أ ـ إعلان أن د. نصر أبوزيد قد ارتد عن الإسلام ومحاولة الحصول على حكم قضائى **يقول بارتداده ولو ضمنيًا حين يقضى بالتفريق بينه وبين زوجته لارتداده مثل الحكم الذى يريدون استصداره من هذه المحكمة.**

ب ـ ثم بعد ذلك **يكون قتله أمرًا سهلا بعد أن قتلوه معنويًا بالتشهير به وبسمعته وبزوجته وبعد الحصول على الحكم المطلوب إذ يتقدم حينئذ أى شخص لقتله مادام الغزالى قد أفتى بأن قاتل المرتد لا عقاب عليه وهو الأمر الذى إن لم يبرئ القاتل فقد يعتبر عذرًا مخففًا.**

** إن سحرة فرعون يريدون أن يستغلوا القضاء كغطاء لتنفيذ جريمتهم لقتل روح مصر واغتيال عقلها وهو الأمر الذى وإن فاتهم فى محاكمة قتلة **فرج فودة** فإنهم يتصورون أنه أسهل عليهم أمام هذه المحكمة وهو تصور ساذج ولكن هذا هو كل حظهم من التفكير.

ـ تلك هى القضية وهذه هى أهدافهم منها ودوافعهم إليها وأسبابهم فى رفعها ولقد كان لزامًا علينا أن نسوق تلك المقدمة الطويلة لتوضيح الأمور كلها لعدالة المحكمة ولا نظنها كافية لها لأننا نعتقد أن ذلك ربما كان . أهم حتى من الجانب القانونى للدعوى.

** بعد هذه المقدمة الطويلة سوف نبدأ فى مناقشة الدعوى، كدعوى بذاتها.

ـ أقام المدعون دعواهم هذه بطلب التفريق فيما بين الأستاذ **د. نصر أبوزيد** (المدعى عليه الأول) وزوجته الأستاذة **إبتهال يونس** (المدعى عليه الثانى) لماذا؟ لأن المدعى عليه الأول قد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقًا لما رآه علماء عدول كفرًا

نصر حامد أبو زيد



يخرجه عن الإسلام الأمر الذى يعتبر معه مرتدًا ويحتم أن تطبق فى شأنه أحكام الردة (صحيفة الدعوى جـ٢).

** ما هو دليل المدعى على ارتداد المدعى عليه؟

ـ كما هو مبين من صحيفة دعواه ومستنداته مجموعة من التقارير منسوبة إلى البعض تناقش ما ورد فى كتب **د.نصر أبوزيد** من آراء وأفكار (تراجع مستندات المدعين وصحيفة دعواهم).

ـ وفى هذا لا يسعنا إلا أن نقول إن الدعوى جاءت فاقدة لدليلها حيث إن ما ساقه المدعون للتدليل به على ردة **د.نصر أبوزيد** أدلة غير مقبولة شرعًا أو قانونًا ..

الدكتور **نصر أبوزيد** مسلم وذلك ثابت من إقرار المدعين أنفسهم فى صحيفة دعواهم فهل ارتد عن إسلامه؟.

** حددت فتوى مجلس الدولة الصادرة من اللجنة الأولى لقسم الفتوى والتشريع رقم ٨٠ فى٤ / ٤ / ١٩٦٠ تعريف المرتد بقولها:

المرتد عرفًا هو الراجع عن الإسلام وركن الردة هى كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان ويستدل فى ذلك أن يكون خروجه عن الإسلام إلى أى دين سماوى آخر أو إلى غير دين (مستند رقم ١ حافظة رقم ٢ رفق المذكرة) (راجع أيضًا **عبد القادر عودة** التشريع الجنائى الإسلامى ص ٦٦١ وفيها تعريف للردة).

** ومن المقرر أنه يكفى لاعتبار الشخص مسلمًا أن ينطق بالشهادة وهى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ولا يجوز لقائمى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها ودوافعها كما لا يلزم إشهارها (المستشار **عزمى البكرى** موسوعة الفقه والقضاء فى الأحوال الشخصية ـ الطبعة الثالثة صـ٢٣٤).

** وفى ذلك تقول محكمة النقض: «الاعتقاد الدينى ـ وعلى ما جرى به قضاء هذه المحكمة ـ مسألة قضائية وهو من الأمور التى تبنى الأحكام فيها على الإقرار بظاهر اللسان والتى لا يسوغ لقائمى الموضوع التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها ... ولما كان والد المدعى عليه قد أقر بأنه مسلم فإنه لا يجوز التعرض لحقيقة إسلامه ووجه إيمانه (نقض ٤٤ لسنة ٤٠ق جلسة ٢٦ / ١ / ١٩٧٥).

** وقضى كذلك أنه «المقرر شرعًا ـ وعلى ما جرى به قضاء هذه المحكمه أن الاعتقاد الدينى من الأمور التى تبنى الأحكام فيها على الأقوال بظاهر اللسان والتى لا يجوز البحث فى جديتها ودواعيها (نقض ٥١ لسنة ٥٢ق جلسة ١٤ / ٦ / ١٩٨١ هذان الحكمان منشوران فى: **عزمى البكرى** ـ مرجع سابق صـ ١١٥).

** إذن فالمؤكد أن الشخص لا يكون مرتدًا إلا بنطق كلمة الكفر بعد الإيمان وأنه إن نطق كلمة الإيمان وهى الشهادة عدّ مسلمًا لا نقاش فى ذلك ولا مراء.

** ولكن كيف يثبت على الشخص ارتداده عن الإسلام حتى يتم ترقب أثر ذلك.

أ ـ أول شىء فى ذلك هو إقـــرار الشخص نفسه بأنه قد ارتد عن الإسلام سواء إلى دين سماوى أو إلى غير دين .. والإقرار على ما هو معروف فقهيا «اعتراف الشخص بأمر، مدعى عليه به لآخر قصد اعتبار هذا الأمر ثابتًا فى ذمته وإعفاء ـ لآخر من إثباته» (د. سليمان مرقص ـ أحوال الإثبات وإجراءاته فى المواد المدنية جـ ١ صـ ٤٧٩ وأيضًا الموجز فى الالتزامات ـ عبدالرزاق السنهورى طبعة ١٩٣٧ صـ ٦٨٢).

ب ـ أما الشىء الثانى لإثبات الارتداد عن الإسلام أى تغيير الدين فهو اتباع إجراءات تغيير الدين المنصوص عليها فى المادة ٣٦ و ٤١ من القانون رقم ١١ سنة ١٩٦٥ فمن المعلوم أن القانون ٢٦٠ لسنة ١٩٦٠ وتعديله ١١ سنة ١٩٦٥ بشأن الأحوال المدنية قد نص فى المادة ١ منه على أن «تختص مكاتب السجل المدنى بتسجيل واقعات الأحوال المدنية لمواطن الجمهورية العربية المتحدة.. إلخ.

** كما قضت المادة ١٨ من القانون ذاته على أن من ضمن البيانات التى يجب أن يشملها التبليغ عن المواليد **ومن أهمها ديانة الأبوين لتحديد ديانة المولود ذاته.**

** ولأن هذه السجلات **بما فيها من بيانات حجة بصحتها سواء من حيث الاسم أو السن أو الديانة أو الجنس** فقد نصت المادة ١١ من القانون ٢٦٠ لسنة ٦٠ وتعديله ١١ سنة ٦٥ على «أنه يجب على الجهات الحكومية وغير الحكومية الاعتماد فى مسائل الأحوال المدنية على هذه السجلات فتقول:

«تعتبر السجلات بما تحتويه من بيانات والصور الرسمية المستخرجة منها حجة بصحتها مالم يثبت عكسها أو بطلانها أوتزويدها بحكم ويجب على جميع الجهات الحكومية كانت أم غير حكومية الاعتماد فى مسائل الأحوال المدنية على البيانات المقيدة فى هذه السجلات».

** **أى أن ديانة الشخص المسجلة أمام اسمه فى تلك السجلات حجة بصحتها مالم يثبت عكسها بحكم.**

** والمادة ٢٦ من القانون ذاته تذهب إلى أنه «لا يجوز إجراء أى تغيير أو تصحيح فى قيود الأحوال المدنية المدونة فى سجلات الواقعات والسجل المدنى إلا بناءً على قرار من اللجنة المشار إليها فى المادة ٤١ ... واستثناء من حكم الفقرة السابقة يكون إجراء التغيير أو التصحيح فى الجنسية أو الديانة أو فى قيود الأحوال المدنية .. **بناءً على أحكام أو وثائق صادرة من جهة الاختصاص.**

إذن فما دام قد ثبت فى سجلات الأحوال المدنية أن الشخص مسلم فهو مازال كذلك إلا إذا ثبت أنه قد استصدر حكمًا أو شهادة من جهة دينية بأنه قد تحول إلى ديانتها مثال ذلك أن يحرر الشخص محضراً بمطرانية قبطية تفيد دخوله ضمن الدين المسيحى أو استصداره شهادة من الأزهر تفيد أنه نطق الشهادتين وأصبح مسلماً. (مستند رقم ٢ حافظة رقم ٢ رفق المذكرة وثابت من حكم النقض أنه أسس الردة على محضر فى الكنيسة).

** وهذان هما الطريقان المعتبران لإثبات تغيير المحضر لدينه وارتداده عنه فهل تحقق شىء من ذلك فى دعوانا؟؟.

** **الثابت أن المدعى عليه الأول د.نصر أبوزيد مسلم ومازال على إسلامه مقرًا بالله مؤمنًا بكتبه ورسله وكل ما تنزل على نبيه الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم وهو أستاذ للدراسات الإسلامية وهو يقدم بكل كتبه ـ والتى آثار حولها هؤلاء المتطرفون القتلة كل تلك الضجة ـ اجتهادًا حقيقيًا فى إطار الإسلام. كما أن المدعين لم يقدموا أى حكم أو شهادة من أى جهة دينية صاحبة اختصاص تفيد اعتناق د. نصر أبوزيد لدين آخر خلاف الإسلام كما هو مطلوب بالمادة ٣٦ فقرة٢ من القانون ١١ سنة ٦٥ ... وبالقطع فهم لم يقدموا ثمة إقرار صريح أو ضمنى من الدكتور نصر أبوزيد يفيد ارتداده عن الإسلام أو قوله لكلمة الكفر يجرى بها لسانه بعد كلمة الإيمان.**

فعلام يستند المدعون إذن فى دعواهم؟

** يستند المدعون فى دعواهم إلى مجموعة من التقارير التى قيل إن البعض قد كتبها تعليقًا على كتب ومؤلفات **د.نصر أبوزيد** .. أى تعليقًا على آرائه الموجودة فى تلك المؤلفات وهى تقارير نسبوها إلى **د. محمد بلتاجى ود.إسماعيل سالم عبدالعال..** ولنا على تلك التقارير عدة ملاحظات.

الأولى: إنها لا يمكن بها إثبات تغيير الشخص لدينه أو ارتداده عن هذا الدين باعتبار أن لإثبات هذا الارتداد طرقًا محددة هى إما شهادة من جهة اختصاص دينيه بأن الشخص قد دخل ديناً معيناً أو أقر الشخص ذاته بذلك.. ولأن من ولد لأبوين مسلمين يكون مسلماً تبعاً لإسلام أبويه ولايلزمه تجديد الإيمان لوقوعه فرضًا باعتباره البقاء على أصل الفطرة أو ما هو أقرب إليها (نقض٥ /١١ /١٩٧٥ مجموعة الأحكام لسنة ١٦ صـ ١٣٧٦).

الثانية : إنها حتى لا يمكن اعتبارها تقارير خبراء باعتبار أن موضوع الارتداد لا يصلح فيه الخبراء لأن طرق إثباته محددة على ما أسلفنا من ناحية ولأن محكمة النقض وعلى ما أشرنا إليه سلفًا أيضًا انتهت إلى الأخذ بظاهر قبول الشخص بإسلامه ورفضت التوغل فى أسباب إعلان إسلامه هذا وبواعثه كما أنهم لم يندبوا من المحكمة ولم يحلفوا اليمين.

الثالثة : أن هذين التقريرين اللذين أشار إليهما المدعون فى صحيفة دعواهم أو طلبهم المضحك إحالة الدعوى إلى التحقيق لا يمكن إجابتها أو أخذها بعين الاعتبار باعتبار أنها مناقضة لأفكار المدعى عليه الأول وآراؤه ومحاولة مصادرة أفكاره بدعاوى كاذبة وهو فى جوهره مصادرة لحرية الرأى والتعبير والمحمية بنص المادة ١٩ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان «لكل شخص حق التمتع بحرية الرأى والتعبير ويشمل هذا الحق حريته فى اعتناق الآراء دون مضايقة» (الإعلان العالمى - المواثيق الدولية لحقوق الإنسان دستور عمل المنظمة المصرية لحقوق الإنسان - تقديم بهى الدين حسن طبعة سنة ١٩٦٣ صـ١٣) .. وكذلك المحمية بنص المادة ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية والتى تجرى على أن : «لكل إنسان حق فى اعتناق آراء دون مضايقة ولكل إنسان حق فى حرية التعبير ويشمل هذا الحق حريته فى التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها للغير دونما اعتبار للحدود (المواثيق الدولية - مرجع سابق صـ ٢٦)

** ولقد أصدرت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان فى دورتها الثالثة والأربعين تعليقًا عاما لشرح المادة ١٨ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الأمم المتحدة

نصر حامد أبو زيد



أوردت فيه أن المادة ١٨ لا تسمح بأى قيود أيًا كانت على الفكر أو الوجدان لأن هذه الحريات تتمتع بالحماية دون قيد أو شرط شأنها فى ذلك شأن حق كل إنسان فى اعتناق الآراء دون تدخل من غيره حسبما هو منصوص عليه فى المادة ١٩ بند ١ ووفقًا للمادتين ١٨ بند ٢ و ١٧ من العهد الدولى فإنه لا يمكن إجبار أى شخص على الكشف عن أفكاره أو انتمائه إلى دين أو عقيدة (المواثيق الدولية لحقوق الإنسان - مرجع سابق - تقديم بهى الدين حسن صـ١١٧ - ١١٨)

** ومن المعلوم أن مصر قد صدقت على كل من الإعلان العالمى والعهد الدولى فهى واجبة التطبيق بشكل مباشر وفورى فى الإقليم المصرى حتى لو تعارض مع أى نص تشريعى موجود باعتبار أن القاعدة الاتفاقية التى تقضى بها المعاهدات تحمل وزنًا أكبر من التشريع الداخلى إذ إنها تتضمن فى الوقت ذاته التزام الدولة قبل الدول الأخرى باتباع هذه القاعدة...

(د. فؤاد عبدالمنعم رياض القانون الدولى الخاص صـ٤٨ وما بعدها).

- على أن الدستور فى المادتين ٤٦ و ٤٩ قد كفل حرية العقيدة وحرية البحث العلمى إذ نص فى المادة ٤٦ على أنه «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية ... كما نص فى المادة ٤٩ على أن تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى والثقافى وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

** وبذلك فإن ما قام به المدعون من تقديمهم لتلك التقارير لا يمكن الارتكان إليه لإثبات تغيير المدعى عليه الأول لديته لأنه دليل غير مقبول فى هذه الدعوى على نحو ما أوضحناه..

- على أن إدخال المدعين للأزهر الشريف هو الأمر الذى يحمل دلالات خطيرة ومهمة..

- ففى جلسة ١٠ / ٦ / ١٩٩٣ طلب المدعون إدخال الأزهر الشريف خصمًا فى الدعوى .. وهو الأمر الذى أثار الدهشة.

- فمن المقرر وفقًا للمواد ١١٧ و ١١٨ مرافعات فإن للخصم أن يدخل فى الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها كما فى المحكمة ولو من تلقاء نفسها أن تأمر بإدخال من ترى إدخاله لمصلحة العدالة ولإظهار الحقيقة...

- ومن المؤكد أن الأزهر ليس خصمًا حقيقيًا فى الدعوى كان يصح اختصامه فيها عند رفعها وبالتالى فالمقرر من أن المحكمة أمرت بإدخاله إجابة لطلب المدعين لمصلحة العدالة وإظهارًا للحقيقة؟.

** والفقه على أن الخصم الذى يدخل فى الدعوى لمصلحة العدالة لابد للمحكمة أن تلتزم بأن يكون إدخاله محققًا لمصلحة المدعى أو المدعى عليه ومرتبطًا بطلب من طلبات الدعوى ويتحتم على المحكمة وقبل أن تأمر باختصام هذا الغير أن تتحقق بسؤال خصوم الدعوى عن سبب عدم اختصامه

بداية إذ قد يثبت لها عدم جدوى اختصامه كما أن للمحكمة العدول عن هذا القرار لو تبين لها عدم جدوى الاختصام هذا أو عدم فاعليته (د. أحمد أبو الوفا التعليق على قانون المرافعات طبعة خامسة صـ٥٥١)

كما أنه لا يجوز إدخال الغير لمجرد سماع شهادته فى أمر ما لأن هذا قد أجازه ونظمه قانون الإثبات إنما المقصود بإدخال الخصم لإظهار الحقيقة إما لإلزامه بتقديم مستند أو ورقة تحت يده وذلك فى غير الحالات المنصوص عليها فى المادة ١١٠ إثبات (أبو الوفا مرجع سابق صـ ٥٥٤)

ولكن دهشتنا تزول بعد أن نعالج سبب إدخال الأزهر فى الدعوى كما هو مبين بصحيفة إدخاله التى قدمها المدعون بجلسة ٤ / ١١ / ١٩٩٣ إذ ورد فيها أن سبب الإدخال هو :

«لإبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الأول نصر أبوزيد المبينة فى هذا الإعلان».

- فهل يملك الأزهر إعلان ردة المدعى عليه الأول وخروجه عن الإسلام من واقع كتبه؟ ... وحتى لو أعلن ذلك هل يؤخذ به؟

كما سبق منا القول فإنه لا يمكن القول بارتداد شخص عن الإسلام إلى دين أو حتى إلى لادين إلا بعد أن يجرى لسانه بالكفر بالدين الإسلامى صراحة بعد إيمانه. وأنه لا يجوز أن نعلن شهادة الإيمان البحت بعد ذلك فى عقيدته ... فالأزهر ولا غيره يستطيع أن يحكم بخروج المدعى عليه الأول من الإسلام وبارتداده عنه إلا إذا أعلن المدعى عليه الأول ذلك صراحة على نحو ما ولقد حدد قضاء النقض دور الأزهر وأجمع البحوث الإسلامية إذ أورد :

«إن المادة ١٧ من اللائحة التنفيذية للقانون المذكور قانون الأزهر١١ سنة ١٩٦١ والصادرة بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٥٧ فى بيان واجبات مجمع البحوث الإسلامية ما نصت عليه الفقرة السابعة من المادة المذكورة من تتبع ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامى من بحوث ودراسات فى الداخل والخارج للانتفاع بما فيها من رأى صحيح أو مواجهتها بالتصحيح والرد ونص فى هذه المادة على أن للمجتمع فى سبيل تحقيق أهدافه وحدود اختصاصه أن يصدر توصيات إلى العاملين فى مجال الثقافة الإسلامية من الهيئات والأفراد(طعن ١٠٦٢ سنة ٥١ فى جلسة ١٥ / ١٢ / ١٩٨٢).

- إذن فكل دور الأزهر هو مواجهة الحجة بالحجة و الرأى بالرأى ولا اختصاص فى القول بردة شخص لأن الإسلام لا يعرف مجمع دينى مقدس ولا يعرف الطرد ولا الحرمان مثل أديان أخرى.

** على أننا لا نريد أن نترك هذه الفرصة دون التنويه بأن اسم الأزهر الشريف فى الآونة الأخيرة أصبح يستخدم كواجهة لكثير من دعاة الرجعية وأنصار الجمود ولابد أن ننبه بأن أزهر **محمد عبده وشلتوت** غير أزهر **بيصار وعبدالحليم محمود وجاد الحق** ..وأن الأزهر الذى كان دائمًا رائداً للتجديد والتطور قد غزته اليوم أموال النفط ورائحة الدعاوى الوهابية وهو يطمح فى أن يكون إماماً لأهل السنة كما أن للشيعة إمامًا وهو يرغب فى قفل باب الاجتهاد بعد أن استراح شيوخه للسفر إلى دول الخليج وركوب فاخر السيارات وأصبح الشيخ **محمدعبدالوهاب** مبتدع الحركة الوهابية هو قدوة الأزهر من اليوم وإمامهم.

* «وعلى ذلك فإن الأزهر ينبغى إخراجه من هذه الدعوى بلا مصاريف صيانة لهيبته وضماناً للحيدة فى الدعوى.

** على أننا لن نترك تلك النقلة إلا بعد أن نشير إلى قضية الشعر الجاهلى للدكتور **طه حسين** الذى اتهم فيه بأنه:

أ- كذب القرآن فى إخباره عن إبراهيم وإسماعيل مستدلا فى ذلك بالخلاف بين لغتى قحطان (اليمن) وعدنان (الحجاز) وأنه لو أن إسماعيل هاجر إلى الحجاز من اليمن لما كان هناك مثل هذا الخلاف.

ب- إنكاره نزول القراءات السبع من عند الله وتقريره أنها قراءات للعرب حسب استطاعتها.

جـ- الطعن فى نسب النبى (ص) بقوله إنه ليس هناك ما يدل على أنه من صفوة الأنساب وأن الشعر الذى يرتكن إليه منحول.

د- إنكاره أن للإسلام أولوية فى بلاد العرب وأنه دين إبراهيم.

- ولو كان **طه حسين** قد نشر هذا الآن لكان الأستاذ **صميدة** قد أقام دعوى يطلب التفريق بينه وبين زوجته السيدة **سوزان** ولتغير وجه تاريخ الأدب ولكن الحمد لله وقتها قيض الله له رئيس نيابة شجاع (**محمد بك نور**) بعد أن فند أقوال د. **طه حسين** ورد عليه من الوجهة العلمية والقانونية بمذكرة وصفها الأستاذ **عبداللطيف محمد** مؤلف «كتاب التشريع السياسى فى مصر طبعة ١٩٢٧ الجزء الثالث بأنها مذكرة أصبحت رسالة علمية نادرة فى عباراتها وترتيبها وصياغتها طاول بها العلماء والدكاترة والأساتذة الأقدرين وقضى فيها بحفظ الأوراق إدارياً- فالقول إن **محمد بك نور** ختم تلك المذكرة بعبارة «ربما» أرادها

درساً لصميدة عبد الصمد والمتحلقين حوله:

«إن للمؤلف (يقصد د. طه حسين) فضلا لا ينكر فى سلوكه طريقًا جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ولكنه لشدة تأثر نفسه مما أخذ عنهم قد تورط فى بحثه حتى تخيل حقًا ما ليس بحق أو مالايزال فى حاجة إلى إثبات أنه حق ـ أنه قد سلك طريقًا مظلمًا فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط فى سيره حتى لا يضل .. وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه قد أوردها فى سبيل البحث العلمى مع اعتقاده بأن بحثه يقتضيها وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متوافر .

فلذلك

تحفظ الأوراق إدارياً (نلتمس مراجعة عبداللطيف محمد التشريع السياسى فى مصر الجزء الثالث طبعة ١٩٢٧ ص ١٠٦٧ وحتى ص ١٠٧٣).

ـ كان ذلك منذ أكثر من خمسة وستين عاماً فلنتصور كيف كنا وكيف أصبحنا.

نصر حامد أبو زيد



ـ ومن ذلك فإن تلك الدعوة ساقطة ويتحتم معها والحال كذلك بإذن الله القضاء برفضها.

ـ على أننا لا نريد أن نختم مذكرتنا قبل الإشارة إلى أن المادة ١٧ من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والتى صدقت عليه مصر تنص على أنه (لا يجوز تعريض أى شخص على نحو تعسفى أو غير قانونى للتدخل فى خصوصياته أو شئون أسرته أو بيئته أو مراسلاته أو لأى حملات غير قانونية تمس شرفه وسمعته ومن حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل.
المواثيق الدولية صـ ٢٦ مرجع سابق.

ـ ولا شك أن هذه الدعوى نموذج فريد لبيان كيف يقوم تيار سياسى باستخدام غطاء دينى للتدخل فى الحياة الشخصية لخصومه بقصد إرعابهم، إنهم يحاولون أن يكون د. **نصر أبو زيد** هو رأس الذئب الطائر ويريدون أن يستخدموا القضاء لتحقيق مآربهم الخبيثة وهو الأمر الذى لن ينجحوا فيه ـ إن تلك الدعوى أكبر من حقيقتها والأهداف المطلوب تحقيقها أكبر من المظهر البرىء الذى تبدو عليه صحيفة الدعوى لقد قرر الإرهابيون القتلة اغتيال د. **نصر أبوزيد** وهم يريدون أن يطلق القضاء المصرى أول رصاصة ولا نظنهم يفلحون .

فلذلك نلتمس

أولا : إخراج الأزهر من الدعوى بلا مصاريف.

ثانيا : رفض الدعوى وإلزام رافعيها المصاريف.

مع حفظ كافة الحقوق الأخرى خاصة الحق فى طلب التعويض.

والله الموفق ومنه العون.

عن المدعى عليه الأول

المحامى



نـصــر حــامــد أبــو زيــد

نـــص الحـــكـــم
برفض الدعـــوى



مذكرة

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ شرعى الجيزة

المحدد لنظرها جلسة ١٩٩٣/١٢/١٦

بدفاع الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد** وأخرى (مدعى عليهما)

الدكتورة/ ليلى مصطفى سويف

متد خلان

الدكتور/ أحمد حسين الأهوانى

انضماميا للمدعى عليهما

ضد

السيد/ محمد صميدةوآخرين

(مدعون)

إحالة

نحيل فى بيان وقائع الدعوى إلى جميع ما قدمه الزملاء المحامون عن المدعى عليهما ونتمسك بكل ما أوردوه من أوجه دفع ودفاع.

ملحوظة

لأن هذه الدعوى غير ذات موضوع ـ حقيقى ومشروع ـ يمكن أن نتطرق للدفاع فيه فسوف نقصرها على شرح الدفعين المبديين منا بجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥ طالبين الحكم أولا فى هذه الدفوع وقبل التطرق لأى حديث فى الموضوع. ثم نبدى أوجه المصلحة التى لطالبى التدخل فى الدعوى.

الدفاع

أولا :ـ ندفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفة ذلك للنظام العام والآداب.

١ ـ إذا كان سبب الدعوى ـ أيا كان نوعها ـ هو مجموعة الوقائع التى تؤدى إلى طلب الحماية القضائية والتى يحددها المدعى ويجعلها أساساً لدعواه .(دكتور فتحى والى الوسيط فى قانون القضاء المدنى الطبعة الثانية ص ٨٨).

٢ ـ إذا كان ذلك فإن المفترض ألا تكون الوقائع التى يحددها المدعى مخالفة للنظام العام والآداب لأنها لو كانت كذلك فلا يمكن أن تصلح أساسًا لطلب الحماية القضائية.

٣ - من ناحية أخرى فإن استعمال حق التقاضى ذاته هو بالتأكيد نوع من أنواع التصرفات القانونية التى ينبغى أن يكون محلها مشروعًا حتى تكون صحيحة منتجة لآثارها، فإذا انعدمت مشروعية المحل - وهو هنا سبب الدعوى - لم تعد الدعوى منتجة لآثارها وأخصها إمكانية سماعها أمام جهات التقاضى المختلفة.

٤ - ذلك أن جهات القضاء نفسها مقيدة - شأن كافة سلطات الدولة - بمبدأ المشروعية وقد انتهت محكمة النقض فى حكم طويل وشهير لها إلى إقرار هذا المبدأ فكان مما قاله: «إن معنى مبدأ الفصل بين السلطات هو توزيع وظائف الحكم الرئيسية التنفيذية والتشريعية والقضائية على هيئات مستقلة ومتساوية... حتى لاتترك السلطة فى يد واحدة فتسىء استعمالها وتستبد بالمحكومين استبدادًا ينتهى بالقضاء على حريات الأفراد وحقوقهم... ومؤدى ذلك مجتمعيًا: أنه طبقًا لأحكام الدستور فإن الدولة تخضع بجميع سلطاتها للقانون.... الخ»

٥ - وفى الحكم المذكور انتهت محكمة النقض إلى أن اختصاص مجلس الشعب فى الفصل فى صحة عضوية أعضائه هو عمل قضائى حقيقى له حجية الأمر المقضى وانعقدت الولاية به لمجلس الشعب بمقتضى الدستور..

٦ - وقالت محكمة النقض: «إن الحجية لاتكون إلا للحكم أو القرار القضائى فيما فصل فيه من حقوق وإن الحكم أو القرار القضائى هو ما يعبر به مجلس الشعب عن فكره فى استعمال السلطة القضائية المخولة له طبقًا للدستور... وأنه متى ثبت أن هذه الأعمال القضائية - لم تتم على الوجه

نصـــر حامد أبو زيـــد



المبين فى الدستور فإنها تفقد سند مشروعيتها وتصبح أعمالا غير مشروعة يكون لمن أصابه ضرر منها الحق فى التعويض عن هذا الضرر.... (الطعن رقم ٥٣٨ لسنة ٤٦ق جلسة ١٩٨٣/٢/٢٧ منشور بمجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسين عامًا الجزء الثانى فى المواد المدنية ص ١٨٥ قاعدة ٩١)

٧ - قد تعددت أحكام محكمة النقض فى بيان ضرورة التزام جميع السلطات والمحاكم كما هو محدد لها طبقًا للدستور والقانون.

(يراجع بالمرجع سالف الإشارة إليه القواعد رقم ٢٤، ٢٧، ٣١، ٣٦، ص ١٥٨ وما بعدها وموضوعها فى حدود اختصاص المحاكم المختلفة وبينها محكمة النقض والمحكمة التأديبية، وكذا القاعدتان ٦٤، ٦٩ ص ١٧٥، ص ١٧٧ وفيهما تحدثت المحكمة عن حدود التعويض التشريعى).

٨ - من ناحية ثالثة فقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للمشروع التمهيدى للقانون المدنى أنه «ليس فى الوسع نبذ فكرة النظام العام دون أن يستتبع ذلك إطراح ماتوطد واستقر من تقاليد لذلك فقد رؤى أن يفرد لهذه الفكرة من نصوص المشروع لتظل منفذًا رئيسيًا تجد منه التيارات الاجتماعية والأخلاقية سبيلها إلى النظام القانونى لتثبت ما يعوزه من عناصر الجدة والحياة - الخ».

(المذكرة الإيضاحية هامش(١) ص ٥٣٥ من مؤلف الوسيط للأستاذ الدكتور السنهورى المجلد الأول العقد. الطبعة الثالثة تنقيح الاستاذ المستشار/ مصطفى الفقى والأستاذ الدكتور/ عبد الباسط جميعى).

٩- ومن ناحيتها فقد حددت محكمة النقض فكرة النظام العام والآداب بأنها: «كل ما يمس كيان الدولة أو يتعلق بمصلحة عامة وأساسية للجماعة (١٩٦٧/٤٥/٥ س ١٨ ص ٧٩٨، ١٤٩٣ على سبيل المثال)

١٠ - واستقر القضاء والفقه على عديد من الروابط والحقوق والواجبات القانونية المتعلقة بالنظام العام وأهمها القواعد الدستورية بالطبع ثم أحكام القانون العام وبعض أحكام القانون الخاص التى رأى الشارع أن يخلع عليها حماية النظام العام لتعلقها بالحقوق والمصالح الأساسية لكيان الدولة والجماعة.

١١- ولاشك أن أهم هذه القواعد القانونية المتعلقة بالنظام العام هى تلك الحقوق والضمانات التى كفلها الدستور للأفراد والتى اعتبرتها محكمة النقض «مقدمة على الضمانات المكفولة ولاية سلطة من سلطات الدولة وآية ذلك أن الدستور نظمها فى الأبواب: الثانى والثالث والرابع منه مقدمة على نظام الحكم بسلطاته المختلفة الذى نص عليه فى الباب الخامس.... يؤكد ذلك أن الدستور

صادر من الشعب كمنحة منه لنفسه لتحقيق ما جاء فى مقدمته ومن بينه الحرية لإنسانية المصرى وعزته وكرامته» (الحكم الطويل الشهير سابق الإشارة إليه قاعدة ٩١ بمجموعة القواعد).

وبإنزال ما سبق على واقعات الدعوى الماثلة يتضح:

١ - أن الدعوى الماثلة تمثل عدواناً صارخاً على الحقوق والضمانات والحريات التى كفلها الدستور واعتبرتها أحكام النقض مقدمة على الضمانات المكفولة لكافة سلطات الدولة كما قدمنا.

٢ - فهذه الدعوى تمثل عدواناً صارخاً على ماكفله الدستور للمواطنين بمقتضى الماده ١/٤٥ منه حيث نص: «لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون».

ولاشك أن أخص خصوصيات أى مواطن هى حياته الزوجية والتى يجب أن تظل فى حرز حصين من العدوان عليها، ومحاولة هتك أسرارها بل وتدخل الغير لإفسادها - مهما كانت دعواهم - ودس الأنف للتفريق بين زوجين يعيشان فى ألفة ومحبة.

٣ - ولا شك أن ممارسة الفرد لحياته الزوجية - باختيار الزوج - واستمرار الحياة الزوجية بالإرادة المشتركة للزوجين دون تدخل وأن إنهاءها برغبتهما أو رغبة أى منهما - فى إطار ما يبيحه الشرع والقانون - هو من أهم وجوه الحرية الشخصية للمواطن التى كفلها الدستور بنص المادة ٤١ منه حيث نص على أن «الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصانة لاتمس»

٤ - وإذا ما سمحنا لكل من هب ودب بأن يخترق الحياة الخاصة للمواطنين ويعتدى على أخص ما يمارسون به حياتهم الشخصية وهو حياتهم الأسرية فإن ذلك إهدار كامل لنص المادة التاسعة من الدستور والتى قررت بأن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية، وتحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد من تأكيد هذا الطابع وتنميته فى العلاقات داخل المجتمع».

٥ - ومما لاشك فيه أن مما هو مستقر من قيم وتقاليد أسرية ألزم دستور الدولة بالحرص عليها وتنميتها داخل المجتمع هو خصوصية الحياة الأسرية وأسرارها واستهجان أن تكون هذه الحياة وأسرارها سداحاً مداحاً مباحاً انتهاكها للناس خصوصاً إذا تم ذلك بمزاعم باطلة ومن الغير الذى لا شأن له بهذه العلاقة ولا معرفة له بأطرافها.

٦ - وهذا العدوان الذى تمثله الدعوى يخضع لحكم المادة ٥٧ من الدستور: «كل اعتداء على الحرية الشخصية وحرمة الحياة الخاصة للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التى يكفلها الدستور والقانون جريمة لاتسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية عنها بالتقادم....... الخ».

٧ - وجدير بالتنويه ما استقر فى أحكام محكمة النقض من أن نص المادة «٥٧» من الدستور سالف البيان، مؤداه أن الاعتداء الذى منع الدستور وقوعه على الحرية الشخصية هو كل ما من شأنه تقييدها أو المساس بها فى غير الحالات التى يقرها القانون... الخ كما أن المحكمة قد انتهت إلى أن هذا النص الدستورى كاف للإعمال بذاته دون حاجة لتدخل المشرع (الطعن رقم ١٦٣٠ لسنة ٤٨ق جلسة ١٩٨٠/٣/١٣ والطعن رقم ١٦٥٧ لسنة ٤٨ق جلسة ١٩٨٠/١٢/٩ منشور بمجموعة القواعد سالفة الإشارة إليها ص ١٥١ ق ٨، ص ٢٣٠ ق ١٨٣).

٨ - وهكذا تكون الدعوى الماثلة بما تمثله من عدوان على الدستور على هذا النحو غير صالحة لسماعها قضائياً اللهم إلا إذا كان لمحاكمة من رفعوها حيث مناط عمل القضاء هو حماية الحقوق وصونها وليس إضفاء المشروعية للعدوان عليها.

٩ - فوق ما تقدم جميعه فإنه إذا كانت أحكام محكمة النقض قد استقرت على أن «قواعد القانون الدولى - ومصر فى المجتمع الدولى تعترف بقيامه تعد مندمجة فى القانون الداخلى دون حاجة إلى إجراء تشريعى فيلزم القاضى المصرى بأعمالها فيما يعرض عليه من مسائل تتناولها تلك القواعد ولم يتعرض لها القانون الداخلى.. الخ» (الطعنان رقما ٢٩٥، ٣٠٠ لسنة ٥١ ق جلسة ١٩٨٢/٣/٢٥ - مجموعة القواعد سالفة البيان ق ٥٠ ص ١٦٨).

وقد أقرت محكمة النقض فى عديد من أحكامها وجوب تطبيق المعاهدات الدولية الثنائية والجماعية التى وقعتها مصر مع غيرها من الدول واعتبارها أعلى فى مرتبتها التشريعية من قواعد القانون المحلى (يرجع مجموعة القواعد سالفة البيان من ق ٣٩ حتى ق ٥٢ ص ١٦٤ وما بعدها).

١٠ - فإذا كانت مصر قد أصبحت طرفاً فى جميع العهود الدولية لحقوق الإنسان وهى معاهدات جماعية دولية يتعين إعمالها فى إطار القانون

المحلى فإن هذا يُعد سبباً مضافاً يمنع سماع الدعوى المذكورة لكونها نصوصاً تتعلق باعتبارات النظام العام إذ تنظم العلاقات الدولية للدولة.

١١ ـ على أنه لايجوز فى معرض مساندة «الدعوى الماثلة» الاحتجاج بنص المادة الثانية من الدستور فيما قررته من أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع».

١٢ ـ إن الخطاب فى هذا النص كما استقر عديد من أحكام محكمة النقض ليس للقضاء ولا للأفراد إنما هو موجه للشارع ليستلهم فى تشريعاته المختلفة المبادئ السامية للشريعة الإسلامية أما مايلتزم به القاضى فهو نصوص القوانين الموجودة فعلا.

١٣ ـ ومن المفهوم أنه لايوجد أى نص قانونى فى مصر يساند الدعوى الماثلة.

١٤ ـ على أن الأهم أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى أمر يختلف عليه بين القضاة وقد انتهت المحكمة الدستورية العليا فى حكم أخير لها على أن المقصود بهذه المبادئ«ماهو قطعى الثبوت وقطعى الدلالة من أحكام الإسلام».

١٥ ـ وموضوع الردة بالذات موضوع مختلف عليه بين كبار فقهاء الشريعة القدماء والمحدثين ومن بينهم الشيخ **سيد سابق** فى مؤلفه «فقه السنة» والشيخ **محمد الغزالى** فى مؤلفه الشهير «السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث» حيث انتهيا مع غيرهما من الفقهاء القدامى إلى عدم وجود حكم واضح وقاطع لمسألة الردة فى الشريعة الإسلامية.

١٦ ـ ومهما كانت الآراء فى هذا الشأن فإن القاعدة فى فقه الأحناف كما

نصر حامد أبو زيد



استخلصتها محكمة النقض هى: «عدم جواز الإفتاء بتكفير المسلم متى أمكن حمل كلامه على الإسلام ولو فى رواية ضعيفة، وقد وردت هذه القاعدة فى باب المرتد عن الإسلام» (جلسة ٢٩ / ٥ / ١٩٨٤ س ٣٥ ص ١٤٨٦).

١٧ ـ فإذا كان كل ما ينسبه أصحاب الدعوى الماثلة للمدعى عليه هى أقوال وردت فى كتبه اعتبروها ارتداداً بينما يعتبرها هو اجتهاداً فى الإسلام وشرحاً لأحكامه فإنه لايجوز الحكم بتكفيره ولا ردته حتى بفرض جدلى غير صحيح بجواز استناد المدعين على حكم المادة الثانية من الدستور.

١٨ ـ بل إن أحكام محكمة النقض قد استقرت على أن «المسلم تبعاً لإسلام أحد أبويه لا يلزمه تجديد الإيمان بعد بلوغه لوقوعه فرضاً باعتباره البقاء على أصل الفطرة أو ما هو أقرب إليها».

(١٩٧٥/١١/٥ س ٢٦ ص ١٣٧٦)

١٩ ـ والمدعى عليهما مسلمان بالميلاد تبعا لإسلام أبويهما وهو ما يكفى لإثبات إسلامهما ومنع القول بارتدادهما إذ لايلزمهما تجديد الإيمان على نحو ما قضت به محكمة النقض.

٢٠ ـ أخيراً فإنه لايجوز احتجاج المدعين برخصة «الحق فى التقاضى» لمؤازرة عدوانهم على الدستور بهذه الدعوى لما هو مقرر فى قضاء النقض من أن «حق الالتجاء إلى القضاء مقيد بوجود مصلحة جدية ومشروعة، فإذا ما تبين أن المدعى كان مبطلا فى دعواه ولم يقصد بها إلا مضارة خصمه والنكاية به فإنه لايكون قد باشر حقاً مقرراً فى القانون بل يكون عمله خطأ يجيز الحكم عليه بالتعويض (١٩٦٥/٢/١٨ س ١٦ ص ١٧٨) وهذا الذى استقرت عليه أحكام النقض وهو عين ما نصت عليه المادة الثالثة من قانون المرافعات من أنه «لايقبل أى طلب أو دفع لاتكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون...... الخ» المادة» ولا ريب أن هذه الدعوى على النحو الذى شرحناه لاتمثل أى مصلحة مشروعة ولا جدّية ولاتهدف إلا إلى التشهير بالمدعى عليهما وإيقاع أبلغ الأضرار بهما.

وهكذا يكون دفعنا

بعدم جواز سماع الدعوى قائمًا على مايسنده من القانون كما استقرت عليه أحكام الفقه والقضاء

ثانيا: ـ عدم جواز وإحالة الدعوى للتحقيق كطلب المدعين

ولأننا أثقلنا على عدالة المحكمة فى شرح الدفع السابق فإننا نكتفى هنا بإيراد ما استقر فى أحكام النقض من أن «الإسلام يكفى فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسمياً أو إعلانه».

(أحكام النقض ١٤/٦/١٩٨٣ س ٣٤ ص ١٤٢٩، ٢٩/١/١٩٧٥ س ٢٦ ص ٢٨٤) بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من أحكام فى البند السابق حول حكم الردة وحول إسلام التابع لأبويه.

فإذا كان ذلك

وكان طلب التحقيق لا معنى له إلا طلب التثبت من جدية إسلام المدعى عليهما من عدمه وبواعثهما وراء إعلان إسلامهما حال كونهما ـ لاقدر الله غير مؤمنين فعلا... الخ وهى أمور كلها مما لايجوز أن يتطرق إليه قاضى الدعوى على النحو المبين بالأحكام وإذا كان المدعى عليهما مسلمين بالميلاد، مسلمين بالممارسة وقبول التكليف بل ويعتبر المدعى عليه الأول نفسه بين المجددين للفكر الإسلامى.

فإنه والحال كذلك يصبح من غير الجائز قانونا وقضاءً

إجابة طلب المدعين بإحالة الدعوى الماثلة للتحقيق.

ثالثا: ـ فى توافر مصلحة طالبى التدخل

إذا كان نص المادة الثالثة مرافعات قد جرى على أنه: «لايقبل أى طلب أو دفع لاتكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون، ومع ذلك تكفى المصلحة (العامة) إذا كان الغرض من الطلب الاحتياط لدفع ضرر محدق...... الخ المادة».

ولما كان كل من طالبى التدخل من أساتذة الجامعة الذين يهمهم أول مايهمهم توفر مناخ البحث العلمى فى الجامعة دون خوف أو إرهاب من أى نوع يقيد حرية البحث العلمى التى يحميها الدستور.

وكانت الدعوى: الماثلة تأتى لمواجهة أفكار وآراء طرحها المدعى عليه الأول بصفته أستاذا جامعيًا وفى إطار البحث العلمى المطلوب منه للترقى فى المجال الجامعى وإذا كان الأمر على هذا النحو يمثل خطراً محدقًا بحرية البحث العلمى فى الجامعة يمثل منعه مصلحة محتملة لطالبى التدخل لدفع هذا الضرر المحدق، وهى إلى ذلك مصلحة قانونية محمية بمقتضى الدستور الذى هو أعلى مراتب القانون.

فإن حاصل ذلك

هو توافر مصلحة وصفة طالبى التدخل بطلب الانضمام للمدعى عليهما فى مواجهة هذه الدعوى والحكم برفضها ـ شكلا موضوعاً.

وذلك ما يتعين معه:

القضاء بقبول تدخلهم فى هذه الدعوى انضماماً للمدعى عليهما.

كلمة ختامية أخيرة

ياسيدى الرئيس .. وياحضرات القضاة

فلربما أستميحكم عذراً أن أسجل بين أيديكم أسباب مشاركتى الشخصية فى الدفاع فى هذه القضية الغريبة التى لا أعرف أياً من المدعى عليهما فيها وما أحسب إلا أنى أردت بمشاركتى فى هذا الدفاع أن أسجل لنفسى بين يدى ربى ما أرجوه فى ميزان حسناتى عنده.

«يوم لا ينفع مال ولابنون إلا من أتى الله بقلب سليم».

يوم «وأزلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين، وقيل لهم أين ما كنتم تعبدون من دون الله. قالوا ضلوا عنا».

صدق الله العظيم

فيعلم الله أن المدعى عليه وما انتهت اليه أبحاثه من آراء بل وما اتبعه فيها من مناهج، وهى مساجلة ثابتة التاريخ قبل سنين من بدء الثورة عليها وعليه حيث سجلت نقدى لكتابه.

(بتعليق قصير نشر مرفق صورته)

لكن مايعنينا من الدفاع فى هذه القضية هى صورة الإسلام الحق كما يحبها كل مخلص لدين الله محتسبًا إيمانه عند ربه، لا كما يريدها دعاة الشهرة وأصحاب المصالح الملوثة بالنفط والتى ليست من الإسلام فى شىء.

وصورة الإسلام التى ندافع عنها موضوع دعوة تسبق هذه الدعوى.

لانقول ذلك. افتئاتاً على حديث الوحى، ولا خروجًا على سنة رسول الإسلام، بل نقوله ونفعله راجين لأنفسنا أن نكون من المتبعين بحق وإحسان.

ولقد نظرت فى القرآن الكريم

فكان من أعظم مالفت نظرى قوله تعالى: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك».

صدق الله العظيم

تأكيداً لأن صورة الدعوة وصاحبها تسبق فى أهميتها مايحويه موضوعها من هداية للبشر. فلو أن صاحبها كان «فظاً غليظ القلب» لانفض الناس من حوله دون أن يلتفوا إلى عظمة ما جاءت به من هداية وإحسان من رب العالمين.

ثم إنى نظرت فى سيرة الرسول(ص)

فكان أعظم مالفت نظرى فى هذه السيرة من مكارم الأخلاق وفطنته السياسية موقفه ـ ص ـ من رغبة بعض أصحابه فى قتل رأس النفاق والكفر ـ عبد الله بن أبى بن سلول ـ فما كان منه إلا أن قال لهم محذراً ومنبهًا: «أتريدون أن يقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه».

هكذا كان (ص)

حريصًا على صورته وصورة دعوته فى مواجهة أعدائها وخصومها فيخشى أن يظن الناس بهـا وبه أنه «يقتل أصحابه» رغم أن من أريد قتله لم يكن من أصحابه أبداً إلا بحسب الظاهر للناس، أما ما يعلمه الله ورسوله والمؤمنون علمًا يقينيا مطلقًا حكم به القرآن فهو «يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لايفقهون» صدق الله العظيم، وهذا ذاته عين ماكان يعلمه خصوم الدعوة وصاحبها بحكم اتصال المصلحة والتخطيط بينهم وبين رأس المنافقين.

هل أتوقف بعد ذلك

عند قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين».

صدق الله العظيم

أو أتوقف عند قوله (ص)

«اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين».

عمر بن الخطاب أو عمرو بن هشام

يقولها فى حق رجلين كانا أشد أعدائه وخصومه فما منعته شدتهما فى العداء والخصومة أن يشهد بما لهما من الخصال

نصر حامد أبو زيد



الحميدة التى يكون فيها عز للإسلام لو هدى الله أحدهما إليه.

فى الآية والحديث

ميزان العدل الصحيح، تمرين وتعليم للمؤمنين أن يكونوا أصحاب عقول نقدية حقيقية لاتمنع أن يعطى لكل ذى حق حقه مهما بلغت خصومته أو عداوته أو مهما كانت قرابته ومودته ولا تجعل من أفكار الأقدمين قيداً على حرية العقل والإبداع فهم بشر يجتهدون ويصيبون ويخطئون طبقًا لظروفهم وأوضاعهم وأفكارهم.

وأين نحن اليوم؟

فى عالم تشابكت أجزاؤه فصار قرية صغيرة وهو عالم لم يعد يقبل بسهولة أفكار التكفير ومحاكم التفتيش، ونحن المسلمين أضعف من فيها وأعداء الإسلام هم الحاكمون الحقيقيون لها. يتشبثون بأمثال هذه الدعاوى الزائفة لحرب الإسلام والكيد لدعوته.

فكيف بالله

يساهم البعض منا ـ لمصلحة ملوثة أو لطلب شهرة زائفة ـ بتشويه صورة الإسلام على هذا النحو الذى فعله المدعون بهذه الدعوى؟.. وهل تكون دعواهم إذن مع مخالفتها لهدى الرسالة والرسول إلا عملا يصب فى خندق الأعداء المتربصين بالإسلام يكيدون له كل كيد ويرجون له كل سوء يلقبون فى أحوال وسلوك المسلمين مما يصرف الناس كافة عن دعوة الإسلام.

وأن فى حكمكم

بعدم جواز سماع هذه الدعوى لدفاع مجيد عن صورة الرسالة العظمى والرسول العظيم نرجو أن يضاف لميزان حسناتكم عند الله.

بناءعليه نلتمس:

أصليًا: الحكم بعدم جواز سماع الدعوى

احتياطياً: بعدم جواز إحالتها للتحقيق أو عدم قبولها شكلا للأسباب التى أبداها الزملاء الآخرون أو برفضها. ■

وكيل المتدخلين



نصــر حــامــد أبــو زيــد

مذكــرة دفـــاع (٢)

خليل عبـــد الكريم



محكمة استئناف القاهرة
الدائرة ٤٩ للأحوال الشخصية للمسلمين
الولاية على النفس
مذكرة

قدم بأقوال الدكتورين/ نصر حامد أبو زيد وإبتهال أحمد كمال يونس مستأنف عليهما.

ضد

الاساتذة/ محمد صميدة عبدالصمد وآخرين مستأنفين فى الاستئناف رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ق هـ المحدد لنظره جلسة ٢٦/ ٧/ ١٩٩٤م

مقدمة لازمة

فى العقد الأخير (السنوات العشر الأخيرة) على الأقل لم تسئ قضية إلى الإسلام والمسلمين مثلما أساءت إليها هذه الدعوى المستأنف حكمها، فقد أظهرت الإسلام بمظهر فى غاية السوء أظهرته كدين لا يطبق حرية الفكر وأن من يجتهد فيه ويطرح فكراً جديداً فلا جزاء له إلا القتل واستصفاء الأموال وتطليق زوجته.

لقد اهتمت وسائل الإعلام العالمية من تليفزيون وإذاعة بهذه القضية اهتماماً غير عادى بل إن بعض الدول الأوروبية أرسلت بعض بعثاتها لمتابعة هذه القضية وكانت إذاعة لندن فى القسم العربى منها تذيع خبر هذه القضية فى مقدمة أخبار العالم العربى وكانت تجرى أحاديث مع كل من اتصل بهذه القضية بأى سبب أما الصحف العالمية فإنها كانت تنشر أخبار هذه القضية فى صفحاتها الأولى كيف لا وملخصها أن أستاذاً جامعيًا قدم أبحاثاً ودراسات لينال درجة جامعية فإذا بدعوى ترفع ضده يطلب فيها رافعوها تطليق زوجته عليه. واتهامه بالردة أى الخروج عن الإسلام.

لقد ذكّرت هذه الدعوى الفرنجة والأمريكيين بما كان يجرى فى القرون الوسطى أمام محاكم التفتيش التى كانت تفتش فى ضمائر الناس وتنقب عن عقائدهم وتشق عن قلوبهم لتتأكد من ذلك.

وإذا كان الأساتذة المدّعون يزعمون إنهم رفعوا هذه الدعوى حسبة لله تعالى ودفاعًا عن شريعته فإنهم قد أساءوا إلى الإسلام إساءة لا تقدر ولو أن هيئة أو

جهة أو مؤسسة ممن يعادى الإسلام أنفقت ملايين الدولارات للإساءة للإسلام لما فعلت أكثر مما فعلته هذه الدعوى.

وأغلب الظن أن يكتفوا بالحكم الذى صدر فى الدعوى بعد أن رأوا بأعينهم وسمعوا بآذانهم مدى الأضرار التى أحاطت بالإسلام من جرّاء هذه الدعوى وأن يكتفوا بذلك الحكم ولكنهم إمعاناً منهم فى اللدد فى الخصومة طعنوا فى الحكم بطريق الاستئناف وذلك حتى يعيدوا الكرة ونعلى بها الإساءة للإسلام مرة أخرى.

تلك مقدمة كان لابد منها ومن طرحها أمام عدالة هيئة الاستئناف الموقرة وذلك لتبيان أبعاد هذا الاستئناف.

الدفاع

دفاع المستأنف عليهما:

يتمسك بكافة الدفوع التى طرحها أمام محكمة أول درجة جميعها بلا استثناء ويعتبرونها دفعًا لهم أمام هذه الهيئة الموقرة وطبقا لنص المادة/ ٢٣٢ من قانون المرافعات التى تنص على أن:

«الاستئناف ينقل الدعوى بحالتها التى كانت عليها قبل صدور الحكم المستأنف» ...الخ.

وفى شرح هذه المادة يقول الأستاذان حامد عكاز المحامى بالنقض والمستشار/ عز الدين الديناصورى فى شرح هذه المادة: « يترتب على رفع الاستئناف طرح النزاع المرفوع عنه الاستئناف إلى محكمة الدرجة الثانية لتفصل فيه من جديد ولها كل ما لمحكمة أول درجة من سلطة فى هذا الصدد» ص/٧٠٣ من كتابهما «التعليق على قانون المرافعات» الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢، إصدار نادى القضاء. وقضت محكمة النقض بالآتى: يترتب على الاستئناف نقل الدعوى إلى

نصر حامد أبو زيد



محكمة الاستئناف لما سبق أن أبداه المستأنف عليه أمام محكمة أول درجة من دفوع وأوجه دفاع ويعتبر هذه وتلك مطروحة أمام محكمة الاستئناف للفصل فيها بمجرد رفع الاستئناف حتى ما كان منها قد صدر برفضه فى حكم مستقل من محكمة أول درجة وإعفائه عن استئنافه صدور الحكم فى الدعوى لمصلحته وعلى المحكمة أن تفصل فيها إلا إذا تنازل المستأنف عليه من التمسك بشىء منها صراحة أو ضمناً، مجموعة المكتب الفنى، نقض ١٩٧١/٣/٢ لسنة ٢٢ ق. نعود ونقول إنه طبقاً لنص المادة / ٢٣٢ فإن المستأنف عليهما يتمسكان بكافة الدفوع التى طرحت أمام محكمة أول درجة وكذلك بأوجه الدفاع الموضوعية التى قدمت من باب الاحتياط وحتى لا يقال حسب تعبير محكمة النقض إنهما أغلقا على نفسيهما باب الدفاع الموضوعى ولم يلجاه لأن إبداء الدفوع والتمسك بها لا يخول ولوج باب الدفاع الموضوعى.

إذن، قدم المستأنف عليهما دفوعًا ودفاعًا وأيدا الدفوع والدفاع بمستندات هذه الدفوع على وجه أخص ثم الدفاع الذى طرحاه من باب الاحتياط مع المستندات وكلاهما يتمسك بهما المستأنف عليهما أمام هذه المحكمة الاستئنافية الموقرة ولا يتنازلان عنها، لا صراحة أو ضمنا، ويعتبرانها مطروحة أمام هذه الهيئة الموقرة ويضعانها أمامها لتتفضّل وتتكرم للفصل فيهما جميعا وعلى رأسها كافة الدفوع التى انطوت عليها المذكرات جميعها التى قدمها الزملاء كافة أمام محكمة أول درجة.

ولا يغير من الأمر شيئًا أن حكم محكمة أول درجة لها رأى خاص فى هذه الدفوع على وجه الخصوص وقد رأينا حكم محكمة النقض ينص على أن هذه الدفوع لها وجودها وأثرها القانونى أمام محكمة الاستئناف حتى ولو صدر حكم مستقل من محكمة أول درجة. واستطرد الحكم المذكور (حكم محكمة النقض) على أنه على المحكمة أن تفصل فيها إلا إذا تنازل المستأنف عليه عن شىء منها صراحة أو ضمناً والمستأنف عليهما قررا من أول وهلة أنهما لن يتنازلا عن ما قدماه من دفوع أولاً ودفاع ثانياً أمام محكمة أول درجة بل يتمسكان بهما جميعاً بمنتهى الصراحة والوضوح.

الرد على أسباب الاستئناف

المستأنفون قبل أن يطرحوا أسباب الاستئناف أوردوا مقدمة كتمهيد لتلك الأسباب ذكروا فيها أن جوهر وظيفة محكمة النقض هى المحافظة على وحده تفسير القواعد القانونية ـ ولا خلاف بيننا وبينهم على ذلك ولا بين الحكم المستأنف ـ.

نقول ذلك حتى يتبين لعدالة هيئة الاستئناف الموقرة ذلك حتى نخلص إلى أنه لم يكن للمستأنفين حاجة إلى ذكر نص المادة / ٤ من ق ٤٦ لسنة ١٩٧٢ ولكن الذى نختلف فيه مع الأساتذة المستأنفين هو أن الحكم المستأنف قد أهدر هذا المبدأ المستقر ونعلى به جوهر وظيفة محكمة النقض لأن المستأنفين فى هذه الخصوصية خلطوا عن عمد وسبق إصرار

بين العام والخاص ونعنى بالعام هنا هو جوهر وظيفة محكمة النقض أما الخاص فهو مناقشة محكمة النقض فى حكم الفرد.

لم يقل أحد من قبل المستأنفين إن أحكام محكمة النقض على عمومها يتعين تطبيقها والانقياد لها حتى ولو تعلقت بقوانين ألغيت أو تعدلت وحتى لا يكون الكلام مرسلا فإن هناك أحكامًا لمحكمة النقض تدور فى فلك القانون المدنى السابق على القانون المدنى الحالى (١٣١ لسنة ٤٨) وكذلك قانون العقوبات السابق على القانون الحالى (٥٨ لسنة٣١) وأيضاً قانون الإجراءات الجنائية الحالى (١٥٠ لسنة ١٩٥٠) فهل إذا تمسك أحد الخصوم بحكم لمحكمة النقض أصدرته قبل سنة ٤٨ وخاصة إذا جاء حكم القانون المدنى الحالى مغايراً لما كان يسمى بالمجموعة المدنية فهل فى هذه الحالة يتعين على محكمة الموضوع أن تساير محكمة النقض حتى مع الاختلاف فى الحكم القانونى الذى جاء به التشريع المدنى وكذلك الحال فيما يتعلق بقانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية.؟

وهذا ما فعله الحكم المستأنف عندما ناقش حكم محكمة النقض الصادر بتاريخ ١٩٦٦/٣/٣٠ وقال الحكم المستأنف فى حق حكم محكمة النقض المذكور ما يلى بالحرف الواحد: (إن قضاء النقض المشار إليه أصبح بعد صدور دستور سنة ١٩٧١ منحصراً عن مواكبة البيئة التشريعية الجديدة فى قمة هرمها) وهو ذاته ما يمكن أن يقوله حكم آخر يحلم به أحد الخصوم الذى يستند إلى حكم لمحكمة النقض صدر مستنداً إلى مادة فى القانون المدنى السابق ألغاها القانون المدنى الحالى الذى صدر لسنة ١٩٤٨.

هذه هى المغالطة (ونعنى بها معناها الفنى القانونى ولا نقصد بها أى تجريح) التى انبنت عليها المقدمة التمهيدية التى ساقها المستأنفون قبل إيراد أسباب الاستئناف وهى أيضًا التى عنينا بها الخلط بين العام والخاص فجوهر وظيفة محكمة النقض عام ومناقشة حكم فرد خاص ولا يعنى العمل الأخير وهو مناقشة الحكم الفرد مساسًا بالعام وهو جوهر وظيفة محكمة النقض. بعد ذلك نشرع فى الرد على أسباب الاستئناف ولو أنها فى نظرنا لا تخرج عن نقطة أو نقطتين ولكن الأساتذة المستأنفين فرشوها وأوصلوا الأسباب إلى تسعة.

تفنيد السبب الأول:

من المهم فى مثل هذا الاستئناف الذى نحن بصدده والذى يختلط فيه القانون الوضعى مع الشريعة نستطرد فنقول إنه من المهم للغاية تحديد المصطلحات سواء القانونية أو الشرعية ذلك أن عدم ضبط المصطلحات يؤدى إلى سوء الفهم واختلاط الأوراق وفساد التأويل وهذه أمور نحن نرى أن الأساتذة المستأنفين يجنحون إليها بشدة وذلك لعلة واضحة لا تخفى على عدالة الهيئة الاستئنافية الموقرة ونعنى بها هشاشة وتهافت بل وفساد وبطلان الأسانيد الشرعية والقانونية التى تقوم عليها دعواهم ومخالفتها لأبسط قواعد الفقه الإسلامى وهذا ما فصّلنا القول فيه خاصة فى مذكرتينا اللتين قدمتا بجلسة ٢٥/ ١١/ ١٩٩٣، ١٦/ ١٢/ ١٩٩٣ أمام محكمة أول درجة ولا نريد أن نكرر ما طرحناه فيهما لأننا على يقين راسخ بأن هذه الهيئة الاستئنافية الموقرة ـ وهى تدرك تمامًا أهمية هذا النزاع ـ سوف تقرأ وتمحص كل كلمة أوردها دفاع المستأنف عليهما منذ فجر هذا النزاع.

يقول الأساتذة المستأنفون بعد ما أوردوا جملا من حكم محكمة النقض الذى هو مدار السجال القانونى بين المستأنفين من جانب وبين الحكم المستأنف والمستأنف عليهما من جانب واحد.

نستطرد ونقول إن المستأنفين أوردوا تلك الجمل من محكمة النقض سالفة الذكر وأن محكمة النقض قد ردت على هذا الطعن وقررت فى شأنه المبدأ القانونى الواجب الاتباع والذى أهدره الحكم المستأنف فى نظر المستأنفين ثم أوردت صحيفة الاستئناف فى هذا السبب الأول ما تسميه «رد محكمة النقض» على هذا النحو ونحن نستأذن عدالة المحكمة الموقرة بأن نورد جزءاً من الرد المذكور ليتبين لعدالة المحكمة أن المستأنفين يعمدون إلى تمييع المصطلحات الشرعية والقانونية معًا لفساد السندين الشرعى والقانونى لهذه الدعوى الكيدية.

ثانيا: - إن الحسبة هى فعل ما يحتسب عند الله وفى اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه و نهى عن منكر إذا ظهر فعله وهى من فروض الكفاية وتصدر عن ولاية تشريعية أصلية أو مستمرة أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه وطلب منه القيام بها وذلك بالتقدم للقاضى بالدعوى والشهادة لديه أو باستعداء للمحتسب أو لوالى المحتسب (تبليغ النيابة العامة). ودعوى الحسبة تكون فيما هو حق لله أو كان حق الله فيه غالبًا كدعوى بإثبات الطلاق البائن أو بالتفريق بين زوجين زواجهما فاسد.

ثم يقول الأساتذة المستأنفون: «إن ما أورده الحكم المستأنف يعتبر تجنيًا على قضاء النقض ومخالفًا لما ورد فى أسبابه على نحو يثير الدهشة بحسبانه تجاهلا لواقع لامجال فيه لإنكار» .....

وبادئ ذى بدء نشير إلى خلط الأساتذة المستأنفين المتعمد المقصود بين الواقع والقانون. ومع التسليم الجدلى البحت لما يقوله المستأنفون فهذا لا يعتبر

تجاهلا للواقع من قبل الحكم المستأنف ونكرر مع الفرض الجدلى تجاهلا مع مبادئ الشريعة وأحكام القانون ولا نعتقد أن مثل الأساتذة المستأنفين يجهلون الفرق بين الواقع والقانون ولكنه القصد المتعمد للخلط بين الأمور أما تعييب المستأنفين ونحن مازلنا فى نطاق السبب الأول للحكم المستأنف فى هذه الخصوصية فإنه من الواضح أن المستأنفين يقتطعون من الحكم المستأنف ما يساند وجهة نظرهم ويتجاهلون ما يناقضها إذ إنه بالرجوع إلى الحكم المستأنف فى هذه الخصوصية نجد أنه كان حاسمًا فيما ذكره عن القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٦٥ فى مادتيه الأولى والخامسة وأنهما معا قد أرسيتا قاعدتين: الأولى هى فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية والثانية هى كون قانون المرافعات هو القانون العام الذى يطبق أحكام كل مسألة إجرائية كذلك أثبت الحكم المستأنف نقطة جوهرية وهى أن حكم محكمة النقض المذكور جاء سابقًا على دستور مصر العام الصادر فى سنة ١٩٧١ والذى غير البنية التشريعية الأساسية فى هذا المجال أما عن جنوح الأساتذة المستأنفين إلى عدم ضبط المفاهيم الشرعية على وجه الخصوص فهذا يتضح بجلاء ووضوح من المثال الذى أورده حكم محكمة النقض ولا ينطبق على واقعة الدعوى. والنزاع فى حكم محكمة النقض هو امرأة ارتدت ثم تزوجت ومن ثم يجب التفرقة بينها وبين زوجها.

وواضح أن مفهوم الرِّدة لدى الأساتذة المستأنفين عائم وغير دقيق وهناك فرق واضح بين امرأة ارتدت ارتداداً فعلياً وبين أستاذ جامعى اجتهد وقدم أبحاثاً ودراسات رأى فيها بعضهم ما يخالف وجهة النظر التقليدية والشريعة الإسلامية ولم نعرف فى أى مرحلة من مراحلها ما يسمى

نصر حامد أبو زيد



بالشروع فى الردة بل إن الفقهاء استقر رأيهم على أنه فى حالة الردة الفعلية يستتاب المرتد ويترك ثلاثة أيام يتوب عن ردته كما أن الفقه الحنفى الذى يتمسك به المستأنفون صريح النص والدلالة معًا على أنه إذا وجد لدى المنسوب إليه فعل الردة «إذا وجدت تسعة أبواب تؤيد الردة ووجد باب واحد ينفيها ويؤكد الإسلام، يأخذ بهذا الباب لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه.»

كما خلط المستأنفون وذلك واضح عن قصد وسوء عمد بين فرض الكفاية والولاية الشرعية سواء كانت أصلية أو مستمدة ولو أنهم حددوا هذه الاصطلاحات تحديداً دقيقًا يستند إلى كتب الفقه المعتمدة لما أقدموا على رفع هذه الدعوى من أساسها ومن الغريب أنهم يرون أن دعوى الحسبة تكون باستقراء المحتسب أو والى المظالم الذى يمثل حاليًا النيابة العمومية وهذا إقرار منهم بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة ولا نريد أن نطيل على عدالة المحكمة بخصوصية هذا الدفع ملتمسين التفضل بالرجوع إليه فى مذكرتنا ومذكرات باقى الزملاء الذين دافعوا عن المستأنف عليهما أمام محكمة أول درجة وبذلك يتبين أن أول أسباب هذا الاستئناف متهافتة وفاسدة وتخالف أحكام الشريعة الإسلامية الغرّاء ومبادئ القانون الوضعى.

تفنيد السبب الثانى :

نسب الأساتذة المستأنفون إلى الحكم المستأنف الخطأ الفادح الذى لا يمكن تبريره وتكرار التجنى على قضاء محكمة النقض وموجز العيب الذى يأخذه المستأنفون فى هذا السبب الثانى أنه وإن كانت الشريعة الإسلامية هى قانون مسائل الأحوال الشخصية (م/ ٢٨٠ من اللائحة) وأن الأحكام تصدر طبقًا لما هو مدون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة ولكن الحكم المستأنف لاحظ أن هناك قوانين تدخل ضمن الأحوال الشخصية انطوت على قواعد مخالفة للراجح من مذهب الإمام الأعظم وأنه مادام الأمر كذلك فإن مؤدى هذا القول أن الرجوع إلى الأرجح من الأقوال فى المذهب الحنفى يكون عند عدم وجود قوانين جاءت بقواعد خاصة.

ويعقب الأساتذة المستأنفون أن هذه الأسباب التى ذكرتها محكمة النقض لا علاقة لها البتة بدعوى الحسبة وهذا غير صحيح وسوف نرد عليه بعد قليل.

ولكن من اللافت للنظر قول المستأنفين: «إن هذه الأسباب نقلها الحكم المستأنف من حكم محكمة النقض أى أن الحكم المستأنف مجرد ناقل، ومن المتفق عليه شرعًا (أن ناقل الكفر ليس بكافر) وأن القرآن الكريم نقل عن الكفار والمشركين كثيراً من عقائدهم، إذن النقل لاتثريب عليه كما أن التناقض واضح بين ما ذكره الأساتذة المستأنفون فى بداية السبب من خطأ الحكم المستأنف خطأ فادحًا وبين ما ذكروه أخيراً بأن الحكم كان مجرد ناقل لا أكثر ولا أقل.

ولا ندرى كيف يستقيم القول بأن الحكم تجنى على محكمة النقض وكل ما

فعله هو أنه نقل من حكمها فقط. وهذا التناقض الذى يتردى فيه المستأنفون من حين إلى آخر مرده إلى افتقارهم إلى خط دفاع صحيح وإلى أنهم يقفون على أرض رخوة تميد بهم إلى أسفل كلما مضوا فى ذكر أسباب استئنافهم الواهى، بعد ذلك يجىء الرد على ما يقوله الأساتذة المستأنفون من أن هذه الأسباب التى ذكرتها محكمة النقض ونقلها الحكم المستأنف لا علاقة لها بها وذلك على الأوجه الآتية:

أ ـ الأساتذة المستأنفون يقطعون ويجزمون بصحة حكم محكمة النقض فيما يروق لهم منه ويتوهمون أنه يساند دعواهم الهزيلة العجفاء ويأخذون ويتمسكون به بل ويعيبون على الحكم المستأنف أنه ناقض هذا الحكم واعتبروا ذلك كبيرة من الكبائر أما الفقرة التى لا تروق لهم ويرون أنها ضد مزاعمهم فيقررون بكل جرأة على الحق أنها لا علاقة لها بالدعوى المطروحة ولا صلة لها بها لا من قريب ولا من بعيد ونحن نسلط الضوء على هذا المسلك من جانب المستأنفين ونضعه تحت أنظار عدالة المحكمة ونترك لها الحكم عليه.

ب ـ الفقرة التى يقول الأساتذة المستأنفون أن الحكم نقلها من حكم النقض أبرزت نقطة جوهرية وهى أن ما ورد فى قوانين الأحوال الشخصية من أحكام هو الواجب التطبيق حتى ولو كان يخالف أرجح الأقوال فى مذهب الإمام الأعظم وفى اللائحة.

ونصف هذه النقطة الجوهرية بأنها جوهرية لأنه يبرر ما أخذه الحكم المستأنف على حكم محكمة النقض من جعله من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية وأرجح الأقوال فى المذهب الحنفى هو القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية.

لقد أصاب الحكم المستأنف عندما أبرز التباين فى الفقرة سالفة الذكر وفيما ينتهى إليه حكم محكمة النقض من جعل اللائحة وأرجح الأقوال فى المذهب الحنفى هى القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية.

والحق أن الحكم المستأنف كان فطناً وموفقًا فى ذكر ذلك، ولعل هذا هو السبب فى ثورة الأساتذة المستأنفين والألفاظ الحادة الفالتة التى وصفوا بها الحكم المستأنف فى بداية السبب الثانى.

إذن هذه الأسباب التى ذكرتها محكمة النقض ونقلها الحكم المستأنف لها علاقة وطيدة، بالدعوى المنظورة بخلاف ما يدّعيه الأساتذة المستأنفون.

وهكذا ينهار السبب الثانى من أسباب الاستئناف لأنه يحمل فى بنيانه أسباب انهياره.

تفنيد ثالث الأسباب :

فى هذا السبب يعود الأساتذة المستأنفون إلى التمسك بفقرة من حكم محكمة النقض الذى قالوا عنه منذ سطور قليلة إنه لا صلة له بموضوع الدعوى وبيان ذلك هو أن محكمة النقض فى الرد على الدفع بانتفاء المصلحة فى دعوى الحسبة هو قولها: «إن هذه الدعوى تصدر عن ولاية أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه، فاستطردوا قائلين: «إنه على الرغم من أن هذه الأسباب التى بنى عليها قضاء النقض رفض الدفع بانتفاء المصلحة فإن الحكم المستأنف لم يشر إليها أى إشارة على الإطلاق، وبداية لابد أن محكمة الاستئناف الموقرة وهى تطالع صحيفة الاستئناف هذه تكون قد لاحظت التأرجح الشديد الذى يراوغ فى مضماره الأساتذة المستأنفون ونوضح ذلك أنه إذا ذكر الحكم المستأنف فقرة من حكم النقض المذكور يسارعون إلى القول بأن هذا تزيد من الحكم المستأنف وأنه أخطأ بأنه نقل ما لاعلاقة له بموضوع الدعوى وإذا سكت الحكم المستأنف ولم يورد شيئًا منه فى نطاق هذه الخصوصية التى يتناولها، يتهمه الأساتذة المستأنفون بأنه أهدر قضاء النقض بغير تبصر ولا روية، وهذه المراوغة من جانب المستأنفين مردها إلى ضعف سندهم الشرعى والقانونى، ونحن نترك لعدالة هيئة الاستئناف الموقرة تقييم هذا التأرجح.

بعد هذا يتعين علينا أن نوضح الأمور توضيحًا دقيقًا بأن الأساتذة المستأنفين يحاولون تمييعها عن قصد ونستغفر الله تعالى أن ننسب إليهم أنهم لا يعلمونها.

الأساتذة المستأنفون كدأبهم منذ أول لحظة فى الخلط تراهم يخلطون بين المصلحة فى دعوى الحسبة والولاية فهناك فرق شديد الوضوح بين المصطلحين فإذا كانت محكمة النقض تحدثت عن ولاية أضفاها الشارع على كل من أوجبها عليه فإذا بالأساتذة المستأنفين وبقدرة قادر يحّولون هذه الولاية إلى مصلحة.

وحتى لا يقال إننا نلقى الكلام على عواهنه فإننا نوجز فيما يلى أقوال الفقهاء وأصحاب مجموعات المفردات عن الولاية ونضعها تحت بصر الهيئة الاستئنافية الموقرة لتتبين مدى المغالطة (ونعنى بها من الناحية الفنية) التى يجنح إليها الأساتذة المستأنفون حين يحولون الولاية إلى مصلحة وبعد قليل يقولون عنها أيضًا صفة وذلك على الأوجه الآتية:

يقول السيد الشريف الجرجانى فى كتابه (**التعريفات**): - «الولاية فى الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أم أبى».

وهى فى اصطلاحنا الحالى سلطة التنفيذ والأساتذة المستأنفون ـ ومثلهم لا

يجهل ذلك ـ يدركون أن المصطلحات قد تغيرت مفاهيمها أى أنها وقت نشوء المذاهب الفقهية ثم تدوينها كانت تعنى شيئاً أما الآن فهى تعنى شيئاً مغايراً تماماً ربما لم يخطر ببال الفقهاء آنذاك. فعلى سبيل المثال كان (الحاجب) فى ذلك الوقت يعنى الوزير يقال يحيى البرمكى حاجب الخليفة **هارون الرشيد** أى وزيره أما الآن فـ (الحاجب) تعنى مفهوما مختلفاً غاية الاختلاف مثل الذى ينادى على المتقاضين فى المحاكم، وكذلك (العامل) ففى ذلك الوقت هو حاكم الإقليم فيقال **الحجاج بن يوسف الثقفى** عامل الخليفة **عبدالملك بن مروان** على العراق أما الآن فهى تعنى من يشتغل فى مصنع أو ورشة... الخ.

والمعنى الحديث هو المحافظ فإذا قلت إن المستشار **الجوسقى** عامل الرئيس **مبارك** على الإسكندرية كان قولك مشوشاً وغير مفهوم ـ وهو ما تعمّد إليه عن قصد المستأنفون إذ يستعملون ألفاظاً قديمة لمعانٍ حديثة فيدعون أن الولاية هى المصلحة فى حين أن الأمر على خلاف ذلك ـ فالولاية ولاية عامة مثل: ولاية الإمارة ـ ولاية القضاء ـ ولاية المظالم ـ ولاية الحسبة ـ ولاية الصدقة (الزكاة) ـ ولاية العقود والفسوخ (جمع فسخ) ـ ودلالة عموميتها تستنبط من كون صاحبها تلقاها من ولى الأمر ـ كما أنه يتعامل مع جمهور واسع لامع فرد أو جماعة معينة ـ وولاية خاصة وهى المستفادة من آحاد الناس وهى بالوكالة أو بالإنابة أشبه وليس فيها حكم ولا لزوم ـ والولايتان تتفاوت كل منهما فى نطاقها فى الرتبة والدرجة فى الولاية العامة: الفرق واضح بين ولاية الإمارة وولاية الصدقة (الزكاة) ـ كذلك الولاية الخاصة قد تقتصر على أمر وحيد وقد تشمل عدة أمور (باختصار من كتاب الإحكام فى

نصر حامد أبو زيد



تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام ـ للإمام شهاب الدين القرافى).

ونرجو أن نكون قد وفقنا فى ضبط هذا الأمر واستبان لعدالة هيئة الاستئناف الموقرة أن الولاية فى دعوى الحسبة هى غير المصلحة بمعنى الحديث.

وبهذا يتضح وبجلاء أن الحكم المستأنف لم يهدر حكم محكمة النقض... الخ

أو أنه لم يلتفت إلى حقيقة الأسباب التى اعتمدت عليها تلك المحكمة... الخ.

وأن هذا كله توهم محض فى أدمغة الأساتذة المستأنفين لأنهم يخلطون عن عمد ـ ومازلنا نكرر أن مثلهم يستحيل أن يجهل ذلك ـ بين مصطلحات فى غاية الدقة ويحاولون إلباسها دلالات لم تكن فى ذهن واضعيها وهم أئمة المذاهب والفقهاء!

تفنيد رابع الأسباب :

هذا السبب خلط الأساتذة المستأنفون خلطاً معيباً بين ما أوردته محكمة النقض بصدد الحسبة وبين ما أوردته بشأن دعوى إثبات النسب فمحكمة النقض لم تذكر وجود نيابة مفترضة فى الحسبة وإنما ذكرت ذلك فى دعوى طلب ثبوت الصغير.

والنيابة المفترضة ـ التى جاءت على لسان محكمة النقض فى قضية ثبوت النسب ـ شيء والحسبة شيء آخر والنيابة المفترضة الأولى (النسب) ليست عن الله تبارك وتعالى ولكنها عن الصغير المطلوب إثبات نسبه وهو المدخل لقبولها وفى حالة رفعها عن الأم، أما المحتسب (رافع دعوى الحسبة) لا يكون نائبا عن الله جل جلاله لا نيابة مفترضة ولا غير مفترضة ـ ولم يقل ذلك أحد قبل الأساتذة المستأنفين ومثلهم لا ينسب إليهم الجهل ـ ولكن الدافع هو لى عنق الحقيقة والمغالطة الفاضحة المفضوحة التى بلغت حد نسبة قول لمحكمة النقض هى نزيهة عنه وبريئة منه براءة الذئب من دم يوسف بن يعقوب ـ عليهما السلام ـ والإسلام لا يعرف نيابة عن الله.

ولذلك عندما نادى أعرابى **أبا بكر** ـ اللهم أرض عنه ـ (يا خليفة الله) فزع الصديق من هذا النداء وأفهمه أن يناديه بـ (خليفة رسول الله) حتى فى المسيحية أخذت الطوائف التى استجدت بعد الكاثوليكية تتبرأ من مسألة نيابة بشر عن الله مثل البروتستانتية ـ والكاثوليكية هى وحدها التى فيها أن البابا (وهو بشر) هو نائب عن الله.

والأساتذة المستأنفون لا مانع لديهم فى سبيل الدفاع عن دعواهم الواهية المتداعية أن يخلطوا بين الإسلام والكاثوليكية وأن ينسبوا إلى الإسلام ما يتنافى مع أبسط قواعده (التوحيد) وما رفضه المسلمون منذ فجر الإسلام منذ أيام الخليفة الراشد الأول الذى رفض نداء الأعرابى (ياخليفة الله) وخلطوا أيضاً بين الولاية الشرعية ـ سواء كانت أصلية أو مستمدة وبين النيابة المفترضة ـ فالولاية الشرعية تناولناها ونحن نفند ثالث الأسباب أما النيابة المفترضة فهى تمثيل صاحب حق أو الحلول محله لعلة طارئة كصغره أوآفة عقلية أو غياب عن مجلس

القضاء - وشتان بين الأمرين - ولذا أن نسأل المستأنفين : «من من المسلمين يحق له أن ينوب عن الله سبحانه ؟ ؟ ؟»

والمستأنفون يأخذون هذه الشئون البالغة الحساسية والمتعلقة بأرواح ومصائر وكيانات المسلمين يأخذونها بخفة شديدة لا تليق بمجالس القضاء العالية الموقرة.

فهم يخلطون بين حقوق الله وحقوق العباد خلطاً مقصوداً متعمداً وذلك حتى يصوروا اندفاعهم فى رفع هذه الدعوى على أنه حق من حقوق الله تعالى وذلك بإضفاء نوع من القدسية الزائفة عليها ولم يفطنوا إلى أن فقهاء المسلمين تحرجوا فى توسعة دائرة حقوق الله إعظامًا لشأنه تعالى من ناحية وحتى لا يتمسح كل شخص بحقوق الله ويدعى أن حقه هو حق الله تعالى كما يفعل المستأنفون حاليًا.

وفى هذا يقول الإمام القرافى رحمه الله: (إن حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما فى الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا) فيقتضى أن حق الله تعالى على العباد الفعل نفسه لا الأمر به) فى كتابه (الفروق) ـ المجلد الأول القاعدة/٢٢ ـ الفرق بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين.

والإمام **شهاب الدين القرافى** من أكبر أئمة الفقه الإسلامى وخاصة الذين ضبطوا المصطلحات الفقهية وتراه هنا يقول إن حق الله تعالى مشكل وأورد الحديث النبوى الشريف الذى حصر حق الله تعالى فى عبادته وعدم الشرك بل فعل العبادة على وجه التحديد.

ويزيد الشيخ/ **محمد على حسين** الأمر تحديداً بقوله: (والحق معناه اللازم على عباده واللازم على العباد لابد أن يكون مكتسباً لهم وكيف يصح أن يتعلق الكسب بأمره ونهيه هو كلامه وصفته القديمة).

أورد ذلك فى كتابه (التهذيب) وهكذا نرى أن مسألة حقوق الله تعالى ليست بالسهولة وليست بالسعة التى يحاول أن يصورها بها الأساتذة المستأنفون وقد عمد الأئمة الأعلام إلى ذلك التحديد وذلك التدقيق حتى لا تختلط حقوق الله بحقوق العباد وحتى لا يعمد من يدعى أن له حقاً وأن حقه هذا هو من حقوق الله تبارك وتعالى وذلك حتى يرهب خصمه ويضفى على دعواه هالة مزيفة وهذا يتأكد من قول الأساتذة المستأنفين: «إن المصلحة فى دعوى الحسبة مفترضة وقائمة ومتوافرة فى رافع الدعوى وأن ولايته فى رفعها هى ولاية أصلية تخول له حق التقاضى وأن الدعوى مرفوعة حسبة لله وبحق من حقوق الله».

وهذا ما نبهنا إليه ومازلنا ننبه عليه وهو أن المستأنفين يحاولون عن عمد وعن قصد وعن إصرار الخلط بين حقوق الله تعالى وحقوقهم وأن دعواهم هذه المتهافتة هى حق من حقوق الله تعالى وحاشا لله تعالى أن يكون الأمر كذلك كما أنهم يخدمون الفروق الدقيقة بين الولاية والمصلحة ويحاولون أن يضفوا على المصطلحات السابقة مدلولات حديثة لم تخطر للسلف الصالح ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ ببال.

إن المستأنفين حتى تبرأ دعواهم السقيمة وتستقيم قضيتهم المعوجة وتصح ادعاءاتهم الزائفة لا مانع لديهم أن يدعوا النيابة عن رب العزة بل والأدهى من ذلك يرون أن حقهم على الله تعالى نيابة مفترضة فهل رأت هيئة الاستئناف الموقرة أبشع من هذه الصور؟!

ونخلص من ذلك إلى أن ما أورده المستأنفون فى هذا السبب الرابع من أن الحكم خرج على حكم محكمة النقض مما يؤدى إلى بطلانه.

هذا الذى جاء فى السبب الرابع ظاهر الفساد والبطلان بل إن ما جاء فى هذا السبب الرابع والأسباب الثلاثة التى سبقته تخالف مخالفة ظاهرة أحكام الشريعة والقانون الوضعى وما استقر عليه قضاء محكمة النقض.

تفنيد خامس الأسباب:

من الواضح تلون الأساتذة المستأنفين فيما يسوقونه من أسباب هى أو هى من بيت العنكبوت، فبعد أن تيقن لديهم أن محاولتهم فى الخلط بين الولاية والمصلحة خلطاً معيباً وأنه غير مقنع ولا يؤدى إلى الغاية التى قصدوا إليها وأن آراء الأئمة الأعلام وفقهاء الإسلام تقف حائلا بينهم وبين ما يهدفون إليه تراهم يعمدون إلى الحديث فى شرط المصلحة فى القضاء الإدارى، ومن البديهيات أن نضع تحت أنظار عدالة الهيئة الموقرة أن هذه الدعوى المستأنف حكمها هى دعوى شرعية مختلطة بالقانون الوضعى المتعلق بالأحوال الشخصية وليس لها صلة لامن قريب ولامن بعيد بالقضاء الإدارى، ولاندرى كيف يمكن القول بأن قضية أحوال شخصية تطبق عليها أحكام القضاء الإدارى وكيف يستسيغ الحس القانونى السليم أن مبادئ الفرنجة وفى مجال القضاء الإدارى تطبق على قضية أحوال شخصية . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على إفلاس جعبة الأساتذة المستأنفين من الأسانيد الشرعية والقانونية المتعلقة بالأحوال الشخصية إذ لو كانت بين أيديهم مثل هذه الأدلة لما عمدوا إلى مبادئ قضاء آخر وهو القضاء الإدارى الذى لاصلة له بقضاء الأحوال الشخصية.

ومن دلائل عدم توفيق الأساتذة المستأنفين وتخبطهم أنهم حتى المبادئ التى أوردوها لاتمت من قريب ولا من

بعيد بالدعوى التى نحن بصددها مثل مطالبة أحد أقباط مصر حكومة مصر بالاحتفال بالأعياد المسيحية ومثل مطالبة مواطن مصرى بعدم سفر الآثار المصرية للخارج.

ولقد قرأنا هذا السبب عدة مرات لندرك الصلة بين الأعياد المسيحية والآثار المصرية القديمة وبين هذه القضية المستأنف حكمها ولم نستطع أن نصل إلى ذلك. ومن العجيب أن المستأنفين يدعون أن الحكم المستأنف ظاهر الفساد وأن الحكم الذى حكم بالاحتفال بالأعياد المسيحية وحماية الآثارالمصرية القديمة قد أصاب كبد الحقيقة ولكنهم لم يبينوا لنا ما هى الصلة بين الأعياد المسيحية والآثار المصرية القديمة والدعوى الحالية.

وهكذا رغم أن السبب الخامس لم يكن يستحق منا الرد لخروجه الظاهر عن سياق الدعوى وموجباتها، فإننا قد عمدنا إلى الرد وذلك لنبين لعدالة المحكمة مدى تهافت هذه الدعوى وانعدام أسانيدها حتى إن رافعيها لم يجدوا ما يؤيدهم من الأدلة سوى مبادئ القضاء الإدارى الصادرة من الفرنجة أو الصادرة فى مواضيع لاصلة لها من قريب ولا من بعيد.

تفنيد السبب السادس:

يستطرد الأساتذة المستأنفون فى التخبط وفى تجميع رأى من هنا وآخر من هناك حتى ولو انعدمت الرابطة بينهما ولو تنافرا ولا يهم فى نظرهم تناقضهما أو تضاربهما وتارة ثالثة يحملون النصوص ما لا تحتمل بل مالم يفكر من صدرت منهم تلك الآراء فيه.

وهم لإفلاس ذات يدهم من أى دليل يساند مزاعمهم لا مانع لديهم من الاستشهاد بنصوص لاعلاقة لها بموضوع الدعوى الماثلة، عاد المستأنفون

نصر حامد أبو زيد



إلى التشبث بآراء بعض شراح قانون المرافعات المصريين (المستأنفون يطلقون عليهم من باب التفخيم: الفقهاء).

بعد أن استبان لهم أن آراء (الفرنجة) لا تسعفهم ومع ذلك فإن آراء هؤلاء مع التقدير الكامل لهم لا تجدى الأساتذة المسأنفين نفعاً وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ الأمثلة التى أوردها الشراح المذكورون والتى يرون أنها من دعاوى الحسبة التى هى من فروض الكفاية ليس من بينها ما يشابه حتى ولو من بعيد الدعوى الحالية المستأنف حكمها مثل إثبات الطلاق البائن أو طلب تعيين قيم أو طلب إثبات نسب صغير الأمر الذى يؤكد أن الأساتذة المستأنفين نسوا أو تناسوا موضوع دعواهم وهو طلب تفريق أستاذ جامعى عن زوجته لمجرد أنه اجتهد وقدم آراء أو أفكاراً رأى بعضهم فيها أنها لا توافقه أو لم يتعود عليها أو لا تماثل الكليشيهات التى تعود إلقاءها فى خطبة الجمعة......... الخ.

فأين هى المماثلة التى تجيز المصلحة والصفة فى رفع الدعوى؟ أليس هذا من قبل المستأنفين تمحلا وتعسفاً وليًا لأعناق النصوص التى استشهدوا بها؟!

ومن الغريب أن المستأنفين ينفون هذا السبب بعنوان فى وسط السطر (مسألة مهمة وملاحظة جوهرية) وهى أن جميع الفقهاء المذكورين (يطلقون على شراح قانون المرافعات المذكورين سابقًا لقب فقهاء تعظيماً لهم وتفخيمًا) ضربوا مثالا لدعاوى الحسبة وجعلوه نموذجًا لها وهورفع دعوى للتفريق بين زوجين يمنع الدين من زواجهما أو كان زاوجهما باطلا ولو رضى الزوجان بزواجهما هذا.

وهذه الملاحظة المهمة والجوهرية تؤكد ما قلناه من أن الآراء التى استشهد بها الأساتذة المستأنفون لا تنطبق على دعوانا هذه فلا زواج د/ نصر أبو زيد ود/ إبتهال يونس منع الدين من إتمامه ولم يكن باطلا منذ انعقاده، فهل هذان المثلان ينطبقان على دعوانا المستأنف حكمها هذه؟ نذكر المستأنفين الذين لابد أنهم نسوا أو لعلهم يتناسون موضوع أن دعواهم أستاذ جامعى اجتهد وحرر أبحاثاً وكتب فيها أراء لم تعجب الأساتذة المستأنفين ولامن على شاكلتهم فهل موضوع الدعوى هذه يماثل من قريب أو من بعيد المثلين اللذين ضربهما المستأنفون؟!

ب ـ من الواضح والبين أن الأساتذة المستأنفين عندما نقلوا النصوص التى أشرنا إليها فيما سلف ليتمعنوا فى قراءتها ولم يدركوا أنها تتكلم عن ظروف تاريخية تختلف تمامًا عن الظروف الاجتماعية التى يعيشها مجتمعنا الحالى فمثلا هى تتكلم عن تقديمها إلى المحتسب أو تقديمها إلى والى المظالم ومعلوم أنه لا يوجد فى مصر محتسب ولاوالٍ للمظالم مما يجعل الاستشهاد بهذه النصوص فى غير محله، إن دعوى الحسبة فى ذلك الوقت كان لها مفهوم مختلف تمامًا عن مفهومها فى الوقت الحالى ومن التعسف الواضح قياس تلك الظروف بظروفنا الحالية وذلك للاختلاف الواضح فى كل النواحى فى

الدرجة الحضارية والمعرفية والثقافية... الخ.

بمعنى أنه ما كان يعتبر دعوى حسبة في ذلك الزمان الغابر لا يعتبر من دعاوى الحسبة حاليًا ففي ظل مواثيق حقوق الإنسان وانتشار وسائل الاتصال بين دول العالم حتى إن العالم تحول كما يقال إلى قرية كبيرة، وفي ظل انفتاح الثقافات كافة على بعضها يكون من التعسف اعتبار هذه الدعوى المستأنفة من دعاوى الحسبة. ولقد قلنا في المقدمة إن هذه الدعوى أساءت إلى الإسلام والمسلمين وصورتهم ووسائل الإعلام الأجنبية بصورة بشعة.. أستاذ جامعي يصدر كتاباً أو كتابين أو أكثر فيسارع عدد من المحامين إلى طلب التفريق بينه وبين زوجته بحجة أنه ارتد ....الخ

هذه مسألة مهمة ربما لم ينتبه إليها الأساتذة المستأنفون أو ربما تجاهلوها، ومن الواضح أن شراح قانون المرافعات الذين نقلوا آراءهم وخاصة أولهم لم ينتبهوا إلى اختلاف الظروف الاجتماعية عندما نقلوا تلك النصوص عن كتب ألفت في ظروف مغايرة.

تفنيد سابع الأسباب:

مازال المستأنفون يتراوحون في دفاعهم ولا يستندون إلى رأي ولا يقدمون دليلا ولا حتى شبه قرينة تساند دعواهم فمرة يستشهدون بآراء الفرنجة وأخرى يطرحون أمثلة ساقها بعض شراح قانون المرافعات (يطلقون عليهم لقب الفقهاء) وهي أمثلة بعيدة عن موضوع الدعوى بعد المشرق عن المغرب، ومرة ثالثة يعودون إلى الكلام عن موضوع الحسبة من الناحية الشرعية وهذا ما سنتناوله في ردنا على سابع الأسباب.

يقول الأساتذة المدعون: «يقول المستأنفون إن المدعي حسبة هو نائب عن ولّي الأمر الذي يفترض فيه الدفاع عن حقوق الله تعالى وأن القضاء استقر أن دعوى الحسبة تصدر عن ولاية أصلية ومستمدة».

وسبق لنا أن قمنا بالرد على ذلك تفصيلا فيما طرحناه آنفا وتكلمنا عن الولاية الأصلية والولاية المستمدة وخاصة ما ذكرناه بشأنها في ردنا على رابع الأسباب وأوردنا رأي الإمام **شهاب الدين القرافي**، ولا نريد أن نكرر ذلك حرصاً على وقت عدالة المحكمة الموقرة.

إن الأساتذة المستأنفين لم يجدوا لديهم جديداً فأخذوا يكررون ماسبق أن ذكروه وهذا يدل على خلو يدهم كما قلنا حتى من قرينة بسيطة تؤيد مزاعمهم.

إن المستأنف عليهما مقدمي هذه المذكرة على ثقة بأن عدالة الهيئة الاستئنافية الموقرة ستقرأ كل كلمة يضمها ملف الدعوى وستقرأ أيضًا الفقرة التي أوردها الأساتذة المستأنفون في البند السابع، وستتأكد بطريقة لا تدعو إلى أي شك أن ما ورد في تلك الفقرة يخص زماناً كان النظام القضائي فيه يختلف فيه عن النظام القضائي الحالي مثل قولهم إن مدعي الحسبة هو نائب عن ولي الأمر فهل يقبل الحس القضائي الحالي أن يكون **الأستاذ/ محمد صميدة عبدالصمد** ومن معه هم نواب عن الرئيس/ **محمد حسني مبارك**؟!

ويستطرد الأساتذة المستأنفون قائلين إذا تنازل المدعي عن دعواه يتعين على القاضي أن يأذن غيره ليقوم بالخصومة ونحن نسأل الأساتذة المستأنفين هل لو تنازلوا عن استئنافهم هذا تقوم الهيئة الاستئنافية الموقرة بتعيين آخرين - ليستمروا في الدعوى أم أنها ستثبت هذا التنازل في محضر الجلسة ويعتبر الاستئناف منتهياً بعد هذا؟!

أليست هذه الفقرة كما قلنا لا تمت بصلة لا من قريب ولا من بعيد للنظام القضائي الحالي وأن مؤلفها - ولا نقصد الذي نقلها في رسالة الدكتوراه بل نقصد مؤلفها الحقيقي - قد أوردها في زمان مخالف لهذا الزمان وكان له نظامه القضائي المغاير لنظامنا الحالي؟!

ولكن للأسف الشديد لا يجد المستأنفون ما يساندون به مزاعمهم الباطلة إلا مثل هذه النصوص التي انقطعت صلتها بنظامنا القضائي الحالي وبقوانيننا.

تفنيد السبب الثامن :

يدعي الأساتذة المستأنفون أن حكم محكمة النقض الصادر في ١٩٦٦/٣/٣٠ طبق مذهب **أبي حنيفة** تطبيقاً قضائيًا دون أن يصدر قانون وأنه بذلك خالف أحكام المادة/٢ من الدستور وهذا تحريف واضح لمدونات الحكم المستأنف وهو تحريف متعمد وبالرجوع إلى الحكم المذكور نجد أنه قد أصل المسألة تأصيلاً يدعو إلى الثناء وأنه فصل بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية وبين ما الذي يتبع في شأن كل منها وأي تلك القواعد تخضع للائحة ترتيب المحاكم الشرعية والتي تخضع لقانون المرافعات وكما هو معلوم القانون العام الذي يطبق أحكام كل مسألة إجرائية لم يرد بها فصل خاص في ترتيب لائحة المحاكم الشرعية أو نص آخر.

وما قاله عن حكم محكمة النقض إنه لم يبن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ وبيان كيفية إعمالها، وانتهى إلى أنه يجب إنفاذ أحكام المادتين المذكورتين والا لتفات عن أي قضاء يخالفهما.

وشتان بين ما جاء في الحكم المستأنف وبين ما يذكره الأساتذة المستأنفون، أما ما جاء بشأن قضاء النقض بعد صدور دستور سنة ٧١ فإن ما

جاء على لسان الحكم المذكور أن قضاء محكمة النقض بعد صدور دستور ٧١ يبين انحساره عن مواكبة البنية التشريعية المصرية الجديدة وأن ما جاء بالمادة الثانية من الدستور بخصوص مبادئ الشريعة الإسلامية كما فسرته المحكمة الدستورية العليا أنه خطاب موجه إلى المشرع مباشرة ومعنى ذلك أنه ليس موجهاً إلى القاضى، ومفاد كلام الأساتذة المستأنفين أنه طعن فى أحكام المحكمة الدستورية العليا الذى هو فى الحقيقة أمر منطقى لأنه لو أننا فتحنا الباب على مصراعيه كان ذلك مخالفًا للنظام القضائى المعمول به فى مصر منذ عشرات السنين ونعنى به استمداد أحكام القضاء من قوانين صدرت من الهيئات التشريعية .

وذلك بخلاف المعمول به فى القضاء فى الإسلام ذلك أن القاضى وقت ذاك كان له أن يحكم استمداداً من الشريعة الإسلامية مباشرة أى ما يراه بالموافقة لها دون وجود قوانين يلتزم بها القضاء آنذاك وهذا هو ما نعاه الحكم المستأنف .

وليس صحيحاً أن ما تضمنه قضاء النقض هو تفسير للنصوص القانونية المتعلقة بشرط المصلحة، فقد لاحظنا أن هم الأساتذة المستأنفين ينحصر فى إثبات شرط المصلحة فى حقهم وفى سبيل ذلك لا مانع لديهم من عدة أمور منها الادعاء بأن قضاء النقض هو تفسير لنصوص المصلحة ومنها أيضًا ما ذكرناه آنفًا من محاولة الأساتذة المستأنفين الخلط المتعمد بين المصطلحات التى كانت سائدة منذ عدة قرون والمصطلحات الحديثة ورغم تباين البيئات التى انبثقت عنها تلك المصطلحات .

وليس صحيحًا ما يذهب إليه المستأنفون أن نص المادة الثانية من الدستور لا يعد بنية تشريعية جديدة وهذا

نصر حامد أبو زيد



فهم خاطئ لمصطلح البنية التشريعية لأنه ليس المقصود بالبنية التشريعية ما ذهب إليه المستأنفون من إبطال العمل بقانون يخالف أحكام الشريعة الأعلى فى ضوء المادة الأولى من القانون المدنى بل إن المقصود بالبنية التشريعية كما ذهب إليها الحكم هو التفرقة بين المخاطب به بموجب المادة الثانية المذكورة والتفرقة بين المخاطب به بالمادة المذكورة هذا هو الذى يحدد معنى البنية التشريعية كما عناها الحكم المستأنف، ومن هنا ننتهى إلى أن تفسير الأساتذة المستأنفين لعبارة البنية التشريعية تفسير مغلوط والدليل على ذلك إقحامهم نص المادة الأولى من القانون المدنى لأن ما طرأ على المواد الخاصة بمبادئ الشريعة الإسلامية بالدستور المصرى والتى عدلت أخيراً بقرار مجلس الشعب فى ١٩٨٠/٤/٣ أقول إن هذه التطورات التى حدثت على هذه المواد الدستورية جعلت مادة القانون المدنى المذكورة تتوارى فى الظل وواضح أن هناك فرقًا واضحًا لا يخفى على أحد بين المادة الثانية من الدستور الدائم وبين المادة الأولى من القانون المدنى .

فالمادة الأولى المذكورة أوردت مبادئ الشريعة الإسلامية بعد العرف بينما المادة الثانية من الدستور جعلت مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع، كما أن هناك ملحوظة مهمة لا ندرى كيف فاتت على الأساتذة المستأنفين وهى أن المخاطب بالمادة الثانية من الدستور هو الهيئة التشريعية بينما المخاطب بالمادة الأولى من القانون المدنى هو القاضى ولكن كما ذكرنا قبل ذلك أنه لا مانع لدى الأساتذة المستأنفين من خلط الأوراق بين مواد الدستور ومواد القانون ما دام ذلك من منظورهم يؤيد مزاعمهم .

تفنيد تاسع الأسباب :

فى هذا السبب اقتطع الأساتذة المستأنفون شطراً مما ذكره الحكم المستأنف فى خصوصية ما جاء عن المادة ٣ من قانون المرافعات ٧٧ لسنة ٤٩ وتركوا الشطر الأهم والأكثر فاعلية وهو التوصيف للمصلحة وفعلوا ذلك على طريقة (ويل للمصلين) .

وليس فى الحكم أى إشارة لتغيير هذا النص عن نص قانون المرافعات الملغى ولا ندرى من أين جاء المستأنفون بذلك .

وهذا المسلك من جانبهم قد يكون له ما يبرره من وجهة نظرهم لأنه يتساوى مع ادعاءاتهم وأنهم لجئوا لهذا التقطيع لإثارة الغبار الأكثف للتعمية والتغطية على ما جاء بالحكم المستأنف مجهزاً على ادعاءاتهم وقاضيًا عليها بخصوص شرط المصلحة الذين حاولوا عبثًا إضفاءه على أنفسهم تارة باللجوء إلى آراء (الفرنجة) ليؤخذ بها فى قضية شرعية وأخرى بالاستشهاد بأحكام صدرت فى دعوى لا صلة لها بهذه الدعوى وثالثة بتحميل النصوص ما لا تحتمل وما لم يكن يخطر ببال قائليها ورابعة بتفخيمهم شراح قانون المرافعات والإنعام عليهم بلقب فقهاء (فى حين أنهم عندما يذكرون **أبا حنيفة** يأتون باسمه مجرداً مع أنه فى نظر خاصة المسلمين وعامتهم

(الإمام الأعظم) وخامسة بمحاولة استحضار مصطلحات ذات مدلولات عتيقة وسحب المفهومات الحديثة عليها وهكذا .

ولم يسطتع الأساتذة المستأنفون أن يردوا رداً سديداً على ما قاله الحكم المطعون من أنه لا لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ولا أى قانون آخر قد أورد أحكام تنظيم شروط قبول دعوى الحسبة وأوضاعها ويكون الأمر فى شأنها خاضعاً لقانون المرافعات الذى لم ينظم بدوره أوضاعها وأن هذه الأحكام على ذلك النحو جاءت نافية لقبولها ومؤدية إلى الحكم بعدم قبولها ومن ثم فإن الدفع بذلك جاء على سند فهم من القانون، الأمر الذى دفع الحكم إلى الأخذ به .

هذه هى الفقرة التى تعمد الأساتذة المستأنفون إسقاطها من أسباب الحكم وهم قد فعلوا ذلك عامدين متعمدين لأنهم عجزوا ـ رغم أنهم تسعوا أسبابهم وطولوها – عن الرد السديد أو حتى غير السديد عليها وعلى سائر ما جاء فى الحكم المستأنف الذى صادف جوهر القانون واتسق مع جذوره الصحيحة .

وهكذا يتبين لعدالة المحكمة الاستئنافية الموقرة أن ما جاء بعريضة الاستئناف لا ينال من الحكم المستأنف.

بناءً عليه

يؤكد المستأنف عليهما ما أورداه فى صدر هذه المذكرة وما أثبتاه فى محضر جلسة المرافعة الأولى أمام هذه الهيئة الموقرة الاستئنافية من أنهما يتمسكان فى رحابها بكل دفع ودفاع طرحاه فى هذا النوع منذ مولده أمام محكمة أول درجة ويعتبرونها دفوعاً ودفاعاً لهما أمامها .

ويطلبون منها رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف وإلزام الأستاذ / **محمد صميدة** وباقى المستأنفين مصروفات وأتعاب درجتى التقاضى .

مع حفظ كافة حقوق المستأنف عليهما بسائر أنواعها .

وكيل المستأنف عليهما

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ/ ١٩٩٣

توثيق الجيزة النموذجى



نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع

أحمد سيف الإسلام



محكمة استئناف القاهرة
الدائرة (١٤) للأحوال الشخصية والولاية على النفس
مذكرة بدفاع

ق
الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد**
الدكتورة/ **إبتهال أحمد كمال يونس**
مستأنف ضدهما

ضد

الأساتذة/ **محمد صميدة عبد الصمد** وآخرين

مستأنفون

فى الاستئناف رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ق والمحجوزة للحكم بجلسة ١٩ /١/ ١٩٩٥ مع التصريح بتقديم مذكرات خلال شهر من التاريخ المذكور

الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير صفة

ينبنى هذا الدفع على عدة ركائز:

١ - تخلو لائحة ترتيب المحاكم الشرعية بوضعها الراهن من أى سند تشريعى لدعاوى الحسبة

٢ - الدستور المصرى لا يقر دعاوى الحسبة

٣ - لا تتسع فكرة النظام العام لدعاوى الحسبة

٤ - قواعد قانون المرافعات هى التى تنطبق على دعاوى الأحوال الشخصية

٥ - لا يوجد سند تشريعى فى قانون المرافعات بدعاوى الحسبة.

وسوف نتناول كل هذه الموضوعات بقدر من التفصيل فيما يلى.

أولا : خلو اللائحة من أى سند تشريعى لدعاوى الحسبة:

يشكل صدور القانون ٤٦٢ لسنة ٥٥ والذى ألغى العديد من نصوص لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والصادرة بمرسوم بقانون ٧٨ لسنة ٣١ نقطة فاصلة بين عهدين لتلك اللائحة، ما قبل صدوره وما بعد صدوره، حيث كانت اللائحة تتضمن سنداً تشريعياً لدعاوى الحسبة فى العهد الأول، وأضحت تخلو منه فى العهد الثانى وذلك على التفصيل التالى:

أ - تضمن اللائحة السند التشريعى لدعاوى الحسبة:

أفردت اللائحة كتابها الرابع لقواعد المرافعات النافذة فى نطاق الدعاوى الشرعية ويتضح هذا من استعراض هيكل تلك اللائحة، حيث وضع هذا الكتاب تحت عنوان:

«فى الإعلانات وقيد الدعاوى وتقديم المستندات والمرافعات والأدلة والأحكام وطرق الطعن فيها».

وقسم هذا الكتاب إلى عدة أبواب يهمنا منها الباب الثانى المخصص لقواعد المرافعات وهى القواعد التى تفرقت على المواد من ٧١ حتى١٢٢ . وقسم هذا الباب بدوره إلى سبعة فصول ووردت الأسانيد التشريعية لدعاوى الحسبة فى الفصل الثالث المعنون «فى سماع الدعوى».

وباستعراض مواد هذا الفصل نجد أن المادة ٨٩ نصت على: «لا تسمع الدعوى إلا على خصم شرعى حقيقى»

وبمطالعة المادة ١١٠ نجدها تنص على: «إذا حضر المدعى أو وكيله فى الميعاد المعين وسمعت الدعوى والجواب عنها ودفعها المدعى عليه بدفع يعتبر دعوى مستقلة ثم تخلف المدعى بعد ذلك ولم يرسل وكيلا عنه فى الميعاد المعين فالمدعى عليه بالخيار إما أن يطلب اعتبار القضية كأن لم تكن وإما أن يطلب السير فى دعوى الدفع بالطريق الشرعى ويعتبر المدعى عليه مدعيًا والمدعى مدعى عليه.

وهذا إذا لم يكن الدفع من حقوق الله تعالى أما إذا كان من حقوق الله تعالى فيجب على المحكمة أن تسير فيه بالطريق الشرعى.

ويتضح من نصوص هذه المواد أن التشريع المصرى تضمن سنداً تشريعيًا لدعاوى الحسبة

ب - ما عادت اللائحة تتضمن هذا السند:

أتى القانون ٤٦٢ لسنة ٥٥ ليلغى العديد من مواد اللائحة ومن ضمنها المادتين المشار إليهما فيما سبق وبذلك أضحت اللائحة خلواً من أى سند تشريعى لدعاوى الحسبة، ولا تصلح المادة ٢٨٠ من اللائحة كسند تشريعى لدعاوى الحسبة وذلك للأسباب التالية:

١ - لم يكن هذا هو الدور الذى خصصه المشرع لها ودليلنا فى ذلك أن المشرع قد أفرد المادتين ٨٩ ، ١١٠ لأداء هذا الدور

٢ - موضوع المادة ٢٨٠ لم يأتِ فى الباب المخصص لقواعد المرافعات، ومن المعلوم أن تنظيم الصفة فى رفع الدعوى هى من موضوعات قواعد المرافعات التى وردت فى الباب الثالث.

وهذه المادة جاءت فى الباب الرابع وهو الباب المخصص للأحكام.

ثانيًا: الدستور المصرى لا يقر دعاوى الحسبة :

أرسى الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١ فى المادة (٤٠) منه مبدأ المساواة بين المواطنين أمام القانون وعدم التمييز بسبب الدين حيث نصت: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة»، وحيث إن قوام فكرة دعاوى الحسبة هو منح المواطن المسلم الحق فى رفع الدعاوى التى تمس حقًا من حقوق الله تعالى وتسلب المواطن غير المسلم مثل هذا الحق فإنها بذلك تتعارض مع مبدأ المساواة وعدم التمييز المبنى على أسباب دينية والذى أقره الدستور».

ثالثًا: فكرة النظام العام لا تتسع لدعاوى الحسبة:

تقوم فكرة النظام العام أساسًا على مذهب علمانى عام يطبق على الجماعة بأسرها وهذا الفهم مستمد من أحكام محكمة النقض حيث ذهبت إلى: «وحيث إنه وإن خلا التقنين المدنى والقانون ٤٦٢ لسنة ٥٥ من تحديد المقصود بالنظام العام، إلا أن المتفق عليه أنه يشمل القواعد التى ترمى إلى تحقيق المصلحة العامة للبلاد، سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، والتى تتعلق بالوضع الطبيعى المادى والمعنوى لمجتمع منظم، وتعلو فيه مصالح الأفراد، وتقوم فكرته على أساس علمانى بحت يطبّق مذهبًا عامًا تدين به الجماعة بأسرها، ولا يجب ربطه البتة بأحد أحكام الشرائع الدينية، وإن كان هذا لا ينفى قيامه أحيانًا على سند مما يمت إلى العقيده الدينية بسبب، متى أصبحت هذه العقيدة وثيقة الصلة بالنظام القانونى والاجتماعى المستقر فى ضمير الجماعة بحيث يتأذى الشعور العام عند عدم الاعتداد به، مما مفاده وجوب أن تنصرف هذه القواعد إلى المواطنين جميعاً من مسلمين وغير مسلمين بصرف النظر عن ديانتهم، فلا يمكن تبعيض فكرة النظام العام وجعل بعض قواعده مقصوره على المسيحيين وينفرد المسلمون ببعضها الآخر. إذ لا يتصور أن يكون معيار النظام العام شخصياً أو طائفياً وإنما يتسم تقديره بالموضوعية متفقًا وما تدين به الجماعة فى الأغلب الأعم من أفرادها (انظر فى ذلك الحكم الصادر فى ١٧ يناير ١٩٧٩ فى الطعنين رقمى ١٦، ٢٦ لسنة ٤٨ ق).

أى أن معيار النظام العام لا ينبنى على أسس شخصية أو طائفية، ولا يرتبط بأحكام أحد الشرائع طالما لم تتضمن فى النظام القانونى، والقول بأن دعاوى الحسبة تستمد سندها التشريعى من فكرة النظام العام. إنما يعنى الأخذ بمعيار يؤدى إلى تبعيض وتجزئة فكرة النظام العام حيث يقيم تفرقة على أساس دينى

بين المواطنين بأن يمنح المسلمين منهم حق رفع الدعاوى بخصوص الحقوق التى تمس حقوق الله تعالى ويحرم غير المسلمين من هذا الحق . وهو الأمر الذى يهدد فكرة النظام العام من أساسها.

رابعاً : قواعد قانون المرافعات هى التى تنطبق على دعاوى الأحوال الشخصية:

بصدور القانون ٦٤٢ لسنة ٥٥ والذى ألغى جزءاً كبيراً من اللائحة، أصبحت قواعد قانون المرافعات هى التى تطبق فى مجالّ دعاوى الأحوال الشخصية طالما لم تعد هناك قواعد خاصة فى تلك اللائحة أو القوانين المكملة لها تنظم تلك الأمور.

وحيث إنه تم إلغاء المادتين ٨٩، ١١٠ فإن الأمور التى تنظمها أصبحت تخضع لأحكام قانون المرافعات، حيث أفصح المشرّع عن إرادته فى إخضاع تلك الأوضاع لقواعد قانون المرافعات . وهذا هو ما نصت عليه المادة الخامسة من القانون ٦٤٢ لسنة ٥٥ .

نصر حامد أبو زيد



خامساً : خلو قانون المرافعات من أى سند تشريعى لدعاوى الحسبة.

لن نطيل هنا الحديث عن المادة الثالثة من قانون المرافعات، ونحيل فى شأنها إلى المذكرات السابق تقديمها من الأساتذة الزملاء أمام محكمة أول درجة ونضيف زاوية جديدة لتفسير تلك المادة. حيث إن قانون المرافعات هو الحاكم لكافة المنازعات المدنية سواء كانت تجارية الطابع أو عمالية أو تدخل ضمن الأحوال الشخصية أو منازعات مدنية، ومن ثم فهو القانون الذى يخضع لأحكامه كافة المتنازعين بصرف النظر عن ديانتهم لذا يجب تفسير شرط المصلحة والصفة على ضوء وهدى من المبدأ الدستورى الوارد فى المادة (٤٠) من الدستور وعلى هدى وضوء فكرة النظام العام سالفة الإشارة، أى تفسر بطريقة لا تقيم تفرقة طائفية أو دينية بين المتنازعين.

بناءً عليه

يتمسك المستأنف ضدهما بكافة الدفوع والدفاع المقدم منهما أمام محكمة أول درجة أو أمام عدالتكم ويطلبان رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف مع إلزام الطاعنين بمصروفات وأتعاب درجتى التقاضى.

وكيل المستأنف عليهما

أحمد سيف الإسلام حمد المحامى

بتوكيل رسمى عام رقم

٧٥٦٦ هـ / ٩٣

توثيق الجيزة النموذجى



نصر حامد أبو زيد

حكم محكمة
استئناف القاهرة



باسم الشعب
محكمة استئناف القاهرة
الدائرة (١٤) أحوال شخصية
حكم

في الجلسة المنعقدة، علناً بسراى محكمة استئناف القاهرة بدار القضاء العالى بشارع ٢٦ يوليو بالقاهرة برئاسة السيد الأستاذ المستشار/ **فاروق عبدالعليم مرسى**........ رئيس المحكمة وعضوية السيدين الأستاذين/ **نورالدين يوسف / محمد عزت الشاذلى**...... المستشارين وبحضور السيد الأستاذ/ **محسن عبدالرحمن**...... رئيس النيابة وبحضور السيد/ **أحمد عبدالحميد عبدالجواد**........ أمين السر

(أصدرت الحكم الآتى)

«فى الاستئناف المقيد بجدول الأحوال الشخصية تحت رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ ق القاهرة»

والمرفوع من:

١) **محمد صميدة عبدالصمد.**

٢) **عبدالفتاح عبدالسلام الشاهد.**

٣) **أحمد عبدالفتاح أحمد.**

٤) **هشام مصطفى حمزة.**

٥) **عبدالمطلب محمد أحمد حسن.**

٦) **المرسى المرسى الجندى .**

ومحلهم المختار جميعًا مكتب الأستاذ/ **محمد صميدة عبدالصمد** المحامى الكائن برقم ٣٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين قسم العجوزة ـ محافظة الجيزة.

وحضر بالجلسة الأخيرة الأستاذ/ **محمد صميدةعبدالصمد** شخصياً عن باقى المستأنفين ومعه الأستاذ/ **زكريا عامر إبراهيم درويش** المحاميان.

ضد

١) السيد الدكتور/ **نصر حامد أبوزيد.**

٢) السيدة/ **إبتهال أحمد كمال يونس.**

ويعلنان بمحل إقامتهما الكائن بمدينة ٦ أكتوبر بالحى المتميز المجاورة الرابعة عمارة رقم ١٠ ع٣ الدور الأرضى شقة(١) التابع لقسم شرطة ٦أكتوبر محافظة الجيزة.

وحضر بالجلسة الأخيرة الأستاذ/ **أيمن البدرى** عن الأستاذة/ **أميرة بهى الدين** المحامية.

الموضوع

استئنافًا عن الحكم الصادر من محكمة الجيزة الابتدائية فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ أحوال شخصية نفس كلى الجيزة بجلسة ١٩٩٤/١/٢٧.

المحكمة

أقام المستأنفون وآخرون الدعوى ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ أحوال نفس كلى الجيزة بصحيفة معلنة للمستأنف ضدهما أوردا بها أن المستأنف ضده الأول ولد فى ١٩٤٣/٧/١٠ ـ فى أسرة مسلمة. وتخرج بكلية الآداب بجامعة القاهرة ويشغل الآن وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالكلية ومتزوج بالمستأنف ضدها الثانية وقام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقًا لما رآه علماء عدول كفرًا يخرجه عن الإسلام مما يعتبر معه مرتداً، ومن ثم يتعين تطبيق أحكام الردة عليه وأورد المستأنفون ومن معهم تفصيلا لما أجملوه مما ورد فى كتابات المستأنف ضده الأول على النحو التالى:

أولا ـ كتاب (الإمام الشافعى وتأسيس الأيدلوجية الوسطية) وأعد عنه الدكتور **محمد بلتاجى** أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم تقريراً أورد به العبارات التى تعد كفراً.

ثانيا ـ كتاب عنوانه (مفهوم النص ـ دراسة فى علوم القرآن) ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب وانطوى على كثير مما رآه العلماء كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام على نحو ما ورد بتقرير الدكتور **إسماعيل سالم عبدالعال** أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم، وعلى

نصـر حامد أبو زيـد



نحو ما جاء بتقرير الدكتور **عبد الصبور شاهين** أيضاً.

ثالثا ـ من واقع كتب وأبحاث المستأنف ضده الأول فإن كثيراً من الدراسين والكتاب وصفوه بالكفر الصريح على نحو ما جاء بجريدة الأهرام بأعدادها ٨/ ١٩٩٢/١٢، و١٩٩٣/١/٢٦، ١٠/٤/، ١٢/٤/، ١٩/٤، ١٩٩٣/٤/٢٠، وفى جريدة الأخبار فى ١٩٩٣/٤/٢٣، وجريدة الشعب ١٩٩٣/٥/٤، والحقيقة فى ١٩٩٣/٥/٨ وأن المستأنف ضده لم ينف شيئًا عن تكفيره. واستطرد المستأنفون ومن معهم أن من آثار الردة التفريق بين المرتد وزوجته، وطلب التفريق من دعاوى الحسبة، ومن ثم انتهى المستأنفون ومن معهم إلى طلب الحكم بالتفريق بين المستأنف ضده والمستأنف ضدها.

وحيث إن الدعوى نظرت أمام محكمة أول درجة على النحو الوارد وبمحاضر جلساتها ثم أصدرت المحكمة المذكورة فى ١٩٩٤/١/٢٧ حكمها بعدم قبول الدعوى.

وحيث إن المستأنفين لم يقبلوا هذا الحكم فأقاموا الاستئناف الماثل بصحيفة قدمت لقلم الكتاب وقيدت فى ١٩٩٤/٢/١٠ طلبوا فى ختامها الحكم بقبول الاستئناف شكلا وفى الموضوع بإلغاء الحكم المستأنف والقضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية واحتياطياً إحالة الدعوى للتحقيق. وأقام المستأنفون هذه الطلبات على أن الحكم المستأنف قد انطوى على عيوب عديدة وجسيمة تبطله حاصلها:

١ ـ زعم الحكم المستأنف أن محكمة النقض فى قضائها فى مسائل الأحوال الشخصية أغفلت ما توجبه المادتان الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ من تطبيق قانون المرافعات فى مسائل الأحوال الشخصية وهذا الزعم غير صحيح فمحكمة النقض ناقشت ذلك ودرست القواعد الخاصة فى هذا الشأن وهو ما خالفه الحكم المستأنف.

٢ ـ القضاء فى أعلى درجاته ذهب إلى اعتبار المحاجة قائمة ومتوافرة دائماً فى دعوى الحسبة وأنها مفترضة فى رافعها سواء أكان القضاء العادى أم الإدارى،أم أقوال شراح القانون. وهو ما خرج عليه الحكم المستأنف.

٣ ـ إن صدور قانون المرافعات الجديد ١٣ لسنة ١٩٦٨ ودستور سنة ١٩٧١ فى مادته الثانية لا دخل لهما فى الدعوى الماثلة وإذا أقحمها الحكم المستأنف تسبباً لقضائه يكون قد أخطأ فى التسبب مما يبطل قضاءه.

وحيث إن الاستئناف تداول فى الجلسات حيث قدم محامى المستأنف ضدهما مذكرة بجلسة ١٩٩٣/٧/٢٦ تمسك فيها بكل دفاع ودفع سبق أن طرح فى هذا النزاع منذ مولده طالبًا رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف للأسباب التى وردت من قبل وفى المذكرة المقدمة.

كما قدمت النيابة العامة مذكرة رأت فيها تفويض الرأى للمحكمة للأسباب التى أوردتها.

وحيث إن الاستئناف حجز للحكم لجلسة ١٩٩٥/٥/١٨ مع التصريح بمذكرات لمن يشاء فى الشهر الأول، فقدمت النيابة العامة مذكرة طلبت فيها الحكم بقبول الاستئناف شكلا وفى الموضوع برفضه والقضاء مجدداً برفض الدعوى المستأنف حكمها، كما قدم المستأنفون مذكرة التمسوا فيها الحكم بطلباتهم للأسباب الواردة بها كما قدم وكيلا المستأنف ضدهما مذكرتين خضعت الأولى مع التمسك بكافة الدفوع وأوجه الدفاع والطلبات الواردة بالمذكرة السابق تقديمها لجلسة ١٩٩٤/٧/٢٦ بالرد على ما ورد بمذكرة النيابة الأولى، وحوت المذكرة الثانية الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة مع التمسك بأوجه الدفاع والدفوع السابق إيرادها فى المذكرات السابقة مع طلب الحكم برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف.

وحيث إن المحكمة قررت مد أجل الحكم لجلسة ١٩٩٥/٥/٢٩ لتعذر المداولة ثم مد أجل الحكم لجلسة اليوم لإتمام الاطلاع. وحيث إن الاستئناف حاز شكله المقرر.

وحيث إنه عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة بالمستأنفين والذى قبله الحكم المستأنف فإنه من المقرر أن هذا الدفع موضوعى وليس من الدفوع الإجرائية، وكانت المادة الخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد نصت على أنه (تتبع أحكام قانون المرافعات الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة) ومنطوق هذا النص ومفهومه أن المسائل الإجرائية فى الأحوال الشخصية والوقف والتى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية تخضع لأحكام قانون المرافعات بشرطين أحدهما ألا تكون قد وردت بشأن هذه المسائل الإجرائية قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والثانى ألا تكون قد وردت بشأنها قواعد خاصة فى قوانين مكملة للائحة لأنه فى حالة تخلف الشرط الأول تتبع القواعد الواردة للائحة، وفى حالة تخلف الشرط الثانى تتبع (اللوائح) القواعد الواردة بالقوانين الخاصة. أما المسائل الموضوعية فى الأحوال الشخصية والوقف والتى كانت أصلا من اختصاص المحاكم الشرعية فتصدر الأحكام فيها طبقًا لما هو مقرر فى المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وذلك عملا بالمادة السادسة من القانون ٤٦٢ ـ لسنة ١٩٥٥ والمادة ٢٨٠ المذكورة نصت على أنه: (تصدر الأحكام طبقًا للمدون فى هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** ماعدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقًا لتلك القواعد) وحكم المادتين الخامسة والسادسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ هو ما سارت عليه أحكام المحاكم بكافة درجاتها منذ صدور القانون المذكور. وإذ خالف الحكم المستأنف هذا النظر فأهمل أحكام قانون المرافعات على الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم الصفة والمصلحة، وهو دفع موضوعى يتعلق بموضوع الحق فى الدعوى ومن ثم كان يتعين عليه أن يعمل عليه الأحكام الواردة بأرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** لعدم وجود أحكام خاصة لهذا الموضوع لا فى اللائحة ولا فى قوانين خاصة فإن الحكم المستأنف يكون قد خالف القانون وأخطأ فى تطبيقه.

وحيث إنه من المقرر وفق أرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** أن الشهادة حسبة بلا دعوى تقبل فى حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقًا لله تعالى (بدائع الصنائع/٦/٢٧٧، الأشباه والنظائر لابن تميم/٢٤٢) فيكون واجباً كفائياً أن يتقدم المكلف إلى القاضى للشهادة على حد خالص لله تعالى أو لرفع حرمه قائمة كمعاشرة مطلق بائناً بينونة كبرى لمطلقته أو صغرى بغير عقد جديد أو لمرتد لزوجته المسلمة أو لكافر تزوج مسلمة وغير ذلك وتشير المحكمة أن المقصود بحقوق الله تعالى وحرماته هو ما تعلق بالمصلحة العامة أو بعموم الأمة الإسلامية ونسبت إلى الله تعالى لشرفها واتصالها بمصلحة المجتمع المسلم عامة، تمييزاً لها عن حقوق الأفراد التى تتصل بمصلحة فرد أو أفراد على سبيل التحديد والاختصاص، والله سبحانه مالك الملك لايند عن ملكه شىء. والمصلحة فى ذلك هى رفع منكر ظهر فعله أو أمر بمعروف ظهر تركه عملا بقول الحق تبارك وتعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) سورة آل عمران/ الآيه ١١٠، وكذا قول الله جل شأنه (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) سورة آل عمران/ الآية ١٠٤ فترك المعروف يؤذى كل مسلم وشيوع المنكرات فى المجتمع أشد إيذاء له فكانت له مصلحة مباشرة فى إقامة دعوى الحسبة. وامتدت دعوى الحسبة من النظام الإسلامى إلى القضاء الإدارى فى فرنسا، وفى غيرها وعلى الأظهر لدعوى إلغاء القرارات

الإدارية المعيبة وبدأ القضاء المصرى ينحو هذا النحو مما يعرف فى موضعه. لما كان ذلك فإن المستأنفين إذ أقاموا هذه الدعوى بطلب التفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية بدعوى أن الأول ارتد عن دين الإسلام، وأن الثانية مسلمة فإن هذه الدعوى تقبل من المستأنفين حسبة حسبما أسلف القول ولهم الصفة فى إقامتها، وإذ خالف الحكم المستأنف هذا النظر يكون واجب الإلغاء ولما كان الفصل فى الدفع بعدم القبول هو فصل فى مسألة موضوعية تتعلق بأصل الحق فى الدعوى مما تكون محكمة أول درجة قد استنفدت ولايتها بالفصل فى النزاع ومن ثم تتصدى هذه المحكمة للفصل فيه.

وحيث إنه عن الدفوع المتعلقة بالتدخل والإدخال وكأن الاستئناف لم يرفع إلا من بعض المدعين أمام محكمة أول درجة وعلى المدعى عليهما أمامها. ولم يتقدم أحد للتدخل فى المرحلة الاستئنافية القائمة. كما لم يحصل إدخال لأحد فى هذه المرحلة ومن ثم فإن هذه الدفوع تكون غير مطروحة على المحكمة.

وحيث إنه عن الدفوع التى أبداها المستأنف ضدهما فإن المحكمة تتعرض لها تباعاً:

أولاً ــ عن الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحًا فى المدة القانونية. وهو كما ورد بمذكرة محامى المستأنف ضدهما يقوم على أنهما أعلنا بمحل إقامتهما فى ١٩٩٣/٥/٢٥ بدائرة ــ قسم ٦ أكتوبر، ولغلق السكن أعلنا فى مواجهة مأمور قسم الهرم مما يبطل الإعلان.

وحيث إن هذا الدفع مردود ذلك أن الثابت أن المستأنف ضدهما حضرا

نصر حامد أبو زيد



بجلسات محكمة أول درجة ابتداء من جلسة ١٩٩٣/١١/٤ والتى تأجلت فيها الدعوى من جلسة ١٩٩٣/٦/١٠ وكان من المقرر عملاً بالمادة ٧٠ من قانون المرافعات أنه يجوز بناء على طلب المدعى عليه اعتبار الدعوى كأن لم تكن إذا لم يتم تكليف المدعى عليه بالحضور فى خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب وكان ذلك راجعاً لفعل المدعى، وكان الثابت من الصحيفة أن المستأنفين ذكروا محل الإقامة الصحيح للمستأنف ضدهما إلا أن المحضر أثبت انتقال لهذا العنوان بدائرة قسم ٦ أكتوبر ووجده مغلقاً فسلم صورة الإعلان لقسم الهرم فيكون عدم تمام التكليف بالحضور لا يرجع للمستأنفين وإنما يرجع لإهمال المحضر ومن ثم تكون الخصومة قد انعقدت بحضور المستأنف ضدهما ولاتتوافر شروط اعتبار الدعوى كأن لم تكن الواردة بالمادة ٧٠ من قانون المرافعات، وتشير المحكمة إلى أن المادة المذكورة إجرائية ولايوجد بلائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أى قانون خاص بما ينظم هذه المسألة فتكون هذه المادة واجبة الإعمال على إجراءات رفع الدعوى أمام محكمة أول درجة.

٢ ـ الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى، وذكر المستأنف ضدهما سنداً له أن طلب التفريق بين الزوجين ادعاء بردة الزوج يستلزم البحث فى ردة الزوج ولايوجد نص فى القانون المصرى ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أوردته، إلا إذا كانت الردة ثابتة بطريقة لاتدع مجالا للشك وسواء بإقرار من المدعى عليه بالردة أو بأوراق رسمية كأن تقر امرأة مسلمة أنها أصبحت نصرانية لتتزوج بنصرانى، أما صدور كتابات يفهم منها الردة فإن مفهوم الناس يتفاوت والقرآن الكريم حمال أوجه. وحيث إن هذا الدفع مردود، ذلك أنه من المقرر عملا بالمادة الثامنة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ أن المحكمة الابتدائية تختص بدعاوى الفرقة بين الزوجين بجميع أسبابها، ومن ثم فإن دعوى التفريق بين الزوجين بسبب ردة أحدهما تختص بها المحكمة الابتدائية، ويكون البحث فى حصول الردة من عدمه مسألة أولية تختص بها المحكمة المذكورة، لإمكان الفصل فى دعوى التفريق، وهذه المسألة الأولية لاتخرج من اختصاصها، وتشير المحكمة إلى أن هناك فرقًا بين الردةـ فعل مادى له أركانه وشرائطه وانتفاء موانعه ـ وبين الاعتقاد، فالردة لابدلها من أفعال مادية لها كيانها الخارجى ولابد أن تظهر هذه الأفعال بما لا لبس فيه ولا خلاف أنه يكذب الله سبحانه أو يكذب رسوله صلى الله عليه وسلم وذلك بأن يجحد ما أدخله فى الإسلام. ولو وجد قول أو رواية أنه لايكفر بفعل معين ولو كان ضعيفًا فإنه لايعلى بكفره، ولايقضى بكفره لأن الكفر شىء عظيم فلا يجوز جعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية بعدم تكفيره، أما الاعتقاد فهو ما يسره الإنسان داخل نفسه ويعقد عليه قلبه وعزمه وتكون عليه نواياه، فهو يختلف اختلافا بيّنا عن الردة التى هى جريمة لها ركنها المادى تطرح

أمام القضاء ليفصل فى قيامها من عدمه وهى تدخل فيما يختص القضاء بنظره أو ما يجب قضاءه ويتعلق به، أما الاعتقاد فهو ما يكون فيه داخل نفس الإنسان وتنطوى عليه سريرته، وهو أمر لادخل للقضاء به ولا للناس بالبحث فيه وإنما يتصل بعلاقة الإنسان بخالقه. الردة خروج على النظام الإسلامى فى أعلى درجاته وفى قمة أصوله بأفعال مادية ظاهرة، يقرب منها فى القانون الوضعى الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، الردة يفصل فى شأنها القاضى والمفتى، أما عقوبة الاعتداء على الدين بالردة، لاتتنافى مع الحرية فى وقائع الحياة الشخصية لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمناً بما يقول ويفعل وله منطق سليم فى الخروج عن العقيدة، ومن يخرج على الإسلام لايكون إلا عن فساد فى فكر أو استهزاء بالمادة أو بالجنس أو لغرض آخر من أغراض الدنيا، ومحاربة هذا الصنف لاتعد محاربة لحرية الاعتقاد وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأهواء الفاسدة العابثة أما الاعتقاد فيتعلق بديانة الإنسان أى بسريرته مع خالقه سبحانه وتعالى ليس للمحاكم أن تتدخل فيه أو تفتش عنه.

يدل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون، اتخذوا إيمانهم جنة فصدّوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لايفقهون، وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم) سورة المنافقون/ الآيات/ ١ ـ ٤. ومن ثم لم يتعرض لهم رسول الله ﷺ بشىء، بل أدى صلاة الجنازة على بعضهم. وترتيبا على ذلك فإن ماتمسك به المستأنف ضدهما بأنه لايجوز للمحكمة البحث فى حصول الردة لبحث الآثار التى قررها الفقهاء والتى تلتزم المحكمة ـ عملا بالنصوص السالف بيانها ـ بأعمالها، لايكون له دليل صحيح ويتعين الالتفات عنه كما أن ما أدلت به النيابة العامة بمذكرتها المؤرخة ١٩٩٥/٢/١٢ بأن أوردت بها ،أنه لايمكن القول بارتداد المستأنف ضده الأول بحيث يجب التفريق بينه وبين زوجته المستأنف ضدها لهذا السبب وأما بالنسبة لتعريض المستأنف ضده الأول بالدين الإسلامى ومقدساته فى كتاباته فإنه يجوز مساءلته عنه قضائيا، هذا القول لايتفق وما يجب على النيابة العامة من الالتزام بإبداء رأيها فى المسائل القانونية، فكان عليها أن تقول إن كتابات المستأنف ضده لاتشكل فى نظرها ردة أو تقول إنها تشكل ردة موضحة أسباب الرأى الذى تقول به أو تطلب اللجوء إلى طرق إثبات لايتضح لها وجه الحق فى المسألة إن أشكل عليها الرأى ثم تنتهى إلى إبداء الرأى فى طلبات المستأنفين، غير أنها لم تفعل إذ عدلت عن رأى مسبب بمذكراتها المؤرخة ١٩٩٥/١/١٩ إلى رأى غير مسبب بالمذكرة الثانية دون أن توضح سبب العدول.

كما تشير المحكمة إلى أن ما ذكره المستأنف ضدهما من أن الردة لاتثبت إلا بالإقرار أو بأوراق رسمية هو قول لاسند له لامن الأحكام الفقهية ولا من النصوص القانونية التى تحكم النزاع. فالردة أفعال مادية وجريمة من الجرائم (حد من الحدود) يثبت بما تثبت به الحدود بعامة من (البينات) وطرق الإثبات الشرعية كما أنها من الحدود التى لايستلزم لها الشرع نصاباً خاصا فى شهادة الشهود المثبتة لها.

٣ ـ الدفع ببطلان حضور المستأنفين للجلسات ومباشرة الدعوى على زعم أن دعوى الحسبة ليست مبنية على الفرض وإنما على الفقه الدينى الذى (احتوى قراره صدمة الانتقال التى أصابت الخطاب الدينى) وإن الدولة هى التى تباشر الحماية القضائية فى دعوى الحسبة، وإن دور المدعى ينتهى برفعها، وهذا الدفع بدوره مردود (على ذلك) إنه من المقرر وعلى ما سلف بيانه أن دعوى الحسبة لها أصلها من كتاب الله تعالى وأن المكلف وله الحق فى إقامتها، فإن له كافة الحقوق التى أوردتها لائحة ترتيب المحاكم الشرعية للمدعى سواء فى الحضور أو بالطعن فى الحكم الصادر فيها وذلك إذ لم تقم النيابة العامة بمباشرتها أو الطعن فى الحكم الصادر فيها، ولذا لم يشترط فى دعوى الحسبة إذن ولى الأمر لأنها قد تكون متوجهة إلى بعض أعماله أو عماله.

وحيث إنه من موضوع الدعوى وهو طلب التفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية بدعوى ردة الأول وبقاء الثانية على إسلامها فإن الأمر يستلزم بصفة أولية بحث حصول ردة من المستأنف ضده الأول عن دين الإسلام فإن كانت فيتعين بحث آثارها على الزواج القائم بين الطرفين.

وحيث إنه عن الردة ففى المعنى اللغوى: اسم من الارتداد وهو فى اللغة الرجوع مطلقًا ومنه المرتد لأنه المرتد إلى الوراء بعد أن تقدم للهداية والرشد، وفى المعنى الشرعى الرجوع عن دين الإسلام، والمرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه، بعد الإيمان. يقول الحق تبارك وتعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) سورة البقرة/ الآية/ ٢١٧، ويقول الحق جل شأنه (ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أ بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، لاتعتذروا قد كفرتم بعد

إيمانكم) سورة التوبة/ الآيتان/ ٦٥، ٦٦
أما المقصود بالكفر الذى يصرح به المرتد أو بلفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه فإن المحكمة تأخذ بما اتجه إليه كثير من الفقهاء سواء من الحنفية أو الشافعيه أو غيرهم من أنه «إذا وجد قول عند أحد من الفقهاء ولو كان القول ضعيفاً بعدم كفره فإنه يؤخذ بهذا القول ولايجوز القول بتكفيره لأن الإسلام ثابت يقينا ولايزول اليقين إلا بمثله فلايزول لا بالظن ولا بالشك، فيلزم أن يكون ما صدر من المدعى بردته مجمعًا على أنه يخرجه من الملة عند كافة علماء المسلمين وأئمتهم مع اختلاف مذاهبهم الفقهية (يراجع: الأعلام بقواطع الإسلام/ ابن حجر المكى الهيتيمى الفصل الأول ١٠ وما بعدها/ طبعة كتاب الشعب.. حاشية ابن عابدين/٣/٣٩٣ وما بعدها، الفتاوى الأنفردية/ ١٦١، الأشباه والنظائر ابن تميم/ ١٩٠).

(ويراجع فى الردة كتب التفسير منها/ الطبرى/ ٤/٣١٦ وما بعدها، القرطبى ٨٥٤ وما بعدها ـ طبعة كتاب الشعب، تفسير المنار/ ٢/٢٥٣، كتب السنة وشروحها وعلى الأخص الشهيد/ ابن عبدالبر/ ٥/٣٠٤ وما بعدها، وكتب الفقه للمذاهب المختلفة للحنفية، بدائع الصنائع، ٧/١٣٤ وما بعدها، فتح القدير ٦/٦٨ وما بعدها حاشية ابن عابدين/٣/٣٩١ وما بعدها المالكية/ قوانين الأحكام الشرعية/ ٣٨٢ وما بعدها، الشافعية/ المهذب/ ٢/٢٢٢، الحنابلة المغنى/ ٨/١٢٣ وما بعدها)

والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلمًا وعدوانًا بأن يجرى كلمة الكفر عامداً صريحة على لسانه، أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعا فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف وأجمع عليه المسلمون فمن أنكر وجود الله تعالى أو

نصر حامد أبو زيد



أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة تعالى عن ذلك علواً كبيراً، أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات. أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التى أوردها الله سبحانه فى القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله ﷺ عامة رافضًا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام إلى غير ذلك من الأمثلة.

وحيث إن المحكمة اطلعت على المؤلفات الآتية والمقدمة بحوافظ المستأنفين أمام محكمة أول درجة ولم يتعرض المستأنف ضدهما لها بالنفى أو التشكيك فى نسبتها لأولهما بل أقربها فى المذكرات المقدمة وهو إقرار أمام المحكمة لم يعدل عنه، والمؤلفات هى:

١ ـ نقد الخطاب الدينى/ دكتور نصر حامد أبوزيد/ سينا للنشر/ رقم الإيداع ٨٧٢٧/ ٩٢.

٢ ـ الإمام الشافعى وتأسيس الأيدولوجية الوسطية/ دكتور نصر حامد أبوزيد، / سينا للنشر / رقم الإيداع ٩٢٩٧/ ٥٩١.

٣ ـ مفهوم النص ـ دراسة فى علوم القرآن / دكتور نصر حامد أبوزيد/ البابان/ ١٩٨٧/٢/١٨ على الآلة الكاتبة.

٤ ـ إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى/ دكتور نصر حامد أبو زيد على الآلة الكاتبة.

وتورد المحكمة بعض العبارات من الكتب السابقة للحكم عليها: **والقسم الأول:**

ما يتعلق بالقرآن الكريم:

١ ـ يقول المستأنف ضده فى مؤلفه نقد الخطاب الدينى ص١٠٢ ......

إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتسوغ مفاهيم جديدة أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً فمن الطبيعى، بل والضرورى أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بالمفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية نفسهاوإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص. (والنصوص فى كتابة المؤلف عامة هى القرآن الكريم وإذا أراد الكلام عن السنة ذكره بالنص الثانوى أو الثانى).

٢ ـ يقول المستأنف ضده فى مؤلفه السابق ص ١٩٨/ ١٩٩. تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكا (بكسر اللام) له عرش وكرسى وجنود. وتتحدث عن القلم واللوح، وفى كثير من المرويات التى تنسب إلى النص الدينى الثانى ـ الحديث النبوى ـ تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسى والعرش وكلها تساهم إذا فهمت حرفيًا فى تشكيل صورة أسطورية من عالم ما وراء عالمنا المادى المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه فى الخطاب الدينى اسم (عالم الملكوت والجبروت) ولعل المعاصرين لمرحلة

تكون النصوص ـ تنزيلها ـ كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً ولعل الصور التى تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة فى تلك المرحلة. ومن الطبيعى أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعى أن يصر الخطاب الدينى فى بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الدينى عند العصر الأول رغم تجاوز ـ الواقع والثقافة فى حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطورى. إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دلاليا واقعاً مثالياً تاريخيا محدداً كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة التى تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع يعد بمثابة نفى للتطور وتثبيت صورة الواقع الذى تجاوزه التاريخ.

٣ ـ ويقول المستأنف ضده فى كتابه نقد الخطاب الدينى ص٢٠٥/ ٢٠٦/٢٠٧ ومن النصوص التى يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين........ كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز: السحر، الحسد. الجن والشياطين مفردات فى بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعى الإنسانى وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستسلام الإنسان.... فقد كان الواقع الثقافى يؤمن بالسحر ويعتقد فيه، وإذ كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية لغة وثقافة فإن إنسانية النبى بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لاتحتاج لإثبات، وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد.... وليس ورود كلمة الحسد فى النص الدينى دليلا على وجودها الفعلى الحقيقى. بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوماً ذهنياً ... كل المواضع التى وردت فيها الكلمة فى القرآن... وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

وعن الموضوع نفسه يقول المستأنف ضده فى مفهوم النص ص٣٦... أمكنا أن نميز بين هاتين الصورتين؛ صورة الجن الخناس الموسوس الذى يستعاذ بالله منه وصورة الجن الذى يشبه البشر فى انقسامه إلى مؤمنين وكافرين، ولاشك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآنى النابع مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى وفى الاتجاه نفسه يقول المستأنف ضده الأول فى مؤلفه إهدار السياق... ص٣٧ ... مازال الخطاب الدينى يتمسك بوجود القرآن فى اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفى للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، ومـا زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التى تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... الخ وذلك كله من تصورات أسطورية.

وحرفية النصوص المنقولة عن مؤلفات المستأنف ضده الأول سالفة الإشاره تدل بمنطوقها على ما يلى:

أولا ـ ينكر المؤلف وصف الله تعالى بأنه ملك الواردة بالقرآن الكريم فى آيات كثيرة نص فى ذلك (والنص هنا بمعنى ما يفيد نفسه من غير احتمال) منها:

(فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش العظيم) سورة المؤمنون الآية/١٦ وفى قوله جل شأنه (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) سورة الناس الآية ٢. وفى قوله تبارك وتعالى (قل هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس)

ثانيًا ـ ينكر المؤلف العرش والكرسى وجنود الله الملائكة، وهى مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة فى إثباتها مخلوقات خلقها الله سبحانه وتعالى ومن الآيات على سبيل المثال: فعن العرش يقول الحق تبارك وتعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) «سورة هود الآية: ٧» (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم) «سورة المؤمنون الآية ٨٦» (وترى الملائكة حافين من حول العرش) «سورة الزمر الآية ٧٥» (سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون) «سورة الزخرف الآية ٨٢» وعن الكرسى قوله الحق تبارك وتعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) «سورة البقرة الآية ٢٥٥».

وعن الملائكة تزيد الآيات عن ثمانين آية.. متفرقات فى سور القرآن الكريم على أنها مخلوقات الله ورسله وجنوده بدلالة قاطعة على ذلك ومن ذلك قول الحق تبارك وتعالى فى سورة فاطر الآية الأولى (الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء إن الله على كل شىء قدير) ويقول الحق سبحانه (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون) «سورة الزخرف الآية ١٩» ويقول الله تعالى جل شأنه: (عليها ملائكة غلاظ شداد لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) سورة التحريم الآية ٦ ـ ويرى المستأنف ضده أن الآيات التى وردت بكتاب الله تعالى إذا فهمت حرفيًا تشكل صورة أسطورية، والأسطورة بالمعنى اللغوى الذى يشكل المستأنف ضده أحد علمائها هى الأباطيل والأحاديث العجيبة، وهذا القول لايبعد كثيراً عما

حكاه القرآن الكريم عن قول الكافرين فى آياته (يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين) «سورة الأنعام الآية ٢٥». ولم ترد كلمة أساطير فى القرآن الكريم إلا بهذا المعنى. والمستأنف ضده كرر وصف كتاب الله بهذا اللفظ فى مواضع كثيرة منها ما ورد فى مؤلفه «نقد الخطاب الدينى» فى صفحات ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

ثالثًا ـ ينكر المؤلف وجود الشياطين ويجعل وجودها وجوداً ذهنيًا فى مرحلة الأمة الإسلامية فى بدايتها أى وجوداً فى أذهان الناس والقرآن الكريم سايرهم فى ذلك وكذلك السحر والحسد وأنه لا وجود للشياطين فى الأعيان وكذا السحر والحسد والجن وبهذا الإنكار، ينكر الآيات الكثيرة الواردة عن الشياطين وأن لها وجوداً حقيقيًا وأنها من مخلوقات الله سبحانه والآيات قاطعة الدلالة فى ذلك. ورد ذكر الشياطين والشيطان أكثر من ثمانين مرة فى مواضع كثيرة من السور منها: «فأزلهما الشيطان منها فأخرجهما مما كانا فيه «البقرة الآية ٣٦»، ومنها: (فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لايبلى) «سورة طه الآية ١٢٠»، (فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيًا) «سورة مريم الآية ٦٨».

ولم يقف المستأنف ضده عند حد الإنكار بل أخذ يسخر من النص وهو يعنى القرآن الكريم فيقول: (وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها) هذه العبارة حرفيًا من كتاب نقد الخطاب الدينى/ ٢٠٦.

ومنطوق المستأنف ضده فى كلامه السالف أن كتاب الله تعالى حوى كثيراً من الأباطيل التى سايرت المجتمع الإسلامى فى بدايته لوجود هذه الأشياء فى أذهان الناس فى تلك الحقبة السحيقة

نصر حامد أبو زيد



من التاريخ وأن على الناس التخلص من هذه الأباطيل والتمسك بالحقيقة التى لايعرفها إلا المستأنف ضده، وحده تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

رابعًا ـ وعن الجن والوسواس الخناس فالمستأنف ضده الأول ينكر وجود الجن حسبما ورد فى مؤلفاته كما سلف البيان، وهو بهذا ينكرها كمخلوقات لها وجودها الحقيقى والتى أثبت القرآن وجودها فى آيات قاطعة الدلالة على ذلك منها:

قول الحق تبارك وتعالى (وكذلك جعلنا لكل نبى عدواً شياطين الإنس والجن) «سورة الأنعام الآية ١١٢»، ويقول سبحانه بياناً على أنه يحشرهم يوم القيامة (يوم يحشرهم جميعًا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) «سورة الأنعام الآية ١٢٨»، وفى خلق الجن يقول الحق تبارك وتعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) «سورة الحجر الآية ٢٧».

قول الحق تبارك وتعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) سورة الذاريات/ ٥٦ والمستأنف ضده لم يكتف بهذا التكذيب للآيات القرانية قاطعة الدلالة فيما جاءت به بل ينسب إلى القرآن الكريم تطوير صور الجن تبعًا لمعطيات الثقافة قولا من أن سورة الناس مكية ويقصد قول الحق تبارك وتعالى (قول أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس) ويضيف إن النص طوره إلى ما يشبه الناس من انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بعد ذلك فى سورة «الجن» ونسى المستأنف ضده أن سورة الجن مكية أيضاً باتفاق، بل هى قريبة فى ترتيب النزول من سورة الناس أى أن معطيات الثقافة كما يقول كانت واحدة.

خامسًا ـ ولايقف المستأنف ضده عند هذا الحد فى رمى القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير، بل يضيف إلى ذلك أيضاً صور العقاب والثواب، ومشاهد القيامة ليدخلها أيضًا ضمن الأساطير إذا فهمت بحرفية نصوصها وآيات العقاب والثواب أى الآيات القرآنية على النار والجنة وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هى آيات كثيرة تمثل جزءاً كبيراً من كتاب الله تعالى.

خلاصة ما أورده المستأنف ضده فى هذا الأصل من أصول العقيدة الإسلامية أن الآيات القرآنية لاتمثل واقعًا ولا حقيقة ولكنها تمثل وجوداً ذهنيًا فى مرحلة العصر النبوى أى فى أذهان الناس فى ذلك الوقت، وقد حدثت تطورات فى العقول والتاريخ وتغيرت الصور الذهنية لرب الناس فيجب أن تفهم هذه العقيدة على نحو أذهان الناس اليوم والمستأنف ضده بهذا القول يكون قد رد قول الحق تبارك وتعالى عن القرآن الكريم، بأنه الحق وأن ما ورد به هو الحق، وأنه لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن الرسول ﷺ لاينطق عن الهوى وهذه الآيات مثبوتة فى كتاب الله تعالى ومنها:

قـول الحق تبـارك وتعـالى: (يا أيهـا الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم) سـورة آل عـمـران الآية/ ١٧٠ وقـولـه سـبـحـانـه (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق) «سورة آل عمران الآية/ ١٠٨»، وقوله تعالى (ولاتتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) «سـورة المائدة الآية/ ١٤٨»، وقوله تعالى ذكره (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين) «سورة الأنعام الآية/ ٥٧»، ويقول الله سبحانه (إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حـمـيـد) «سورة فصلت الآيتان/ ٤١/ ٤٢».

ويقـول تعـالى شـأنه (ومـا ينطق عن الهـوى إن هو إلا وحـي يوحى) «سـورة النجم الآيـتــان/ ٣،٤»، ومن المعلوم فى اللغة العربية أن الحق له معان تدور كلها حول الشيء الثابت بلاشك. والمطابق لما عليه ذلك الشيء نفسه، وأن البـاطل هو بالإثبـــات له عند الفـــحـص (راجع المفردات فى غـريب القرآن، ومـخـتـار الصحاح، المعجم الوسيط)

٤ ـ ومـازالت المحكمة تواصل عرض ما أورده المؤلف عن القرآن الكريم.

يقول المستأنف ضده فى مؤلفه نقد الخطاب الدينى ص ٩٣/ ٩٤.

(النص منذ لحظة نزوله الأولى أى مع قـراءة النبى له لحظة الوحى تحـول من كونه نصا إلهياً وصار فهماً إنسانيا، لأنه تحـول من التنزيل إلى التـأويل، إن فهم النبى للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفـاعله بالعـقل البـشـرى، ولاالتفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فـهم الرسـول للدلالة الذاتيـة للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية أن مثل هذا الزعم يؤدى إلى نوع من الشرك حـيث إنه يطابق بين المطلق والنسـبى وبين الثـابت والمتـغير حيث يطابق بين القصد الإلهى والفهم الإنسانى لهذا القصد ولو كـان فهم الرسول، أنه زعم يؤدى إلى تأليهه أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً والكشف عن حـقـيـقـة كـونه نبـيّا بالتركيز عليها وحدها ويقول المستأنف ضده فى المؤلف نفسه ص٢٠٦ :

(و إذا كنا ننطلق ههنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة...)

وفى المؤلف نفسه ص٢١٠ يقول:

(يتم تـغـيـيـب دلالات النصـوص بالوثب على بعـدهـا التـاريخى وبالوثب على الثقافة والواقع المعاصرين بالارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية) ويقول المستأنف ضده فى مؤلفه «مفهوم النص» ص ٦٠:

(... وتأتى الآية الثـانيـة لتـؤكـد أن القرآن مـصـدر من (قرأ) بمعنى القراءة الذى هو الترديد والترتيل) «ورتل القرآن ترتيلا» ـ «سورة المزمل/ الآية ٤».

إن النص فى إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التى تشكل من خـلالهـا وعـبـارات المسـتـأنف ضـده بمنطوقـهـا ـ ولاتفـسـر المحكمـة هذا المنطوق الواضح الجلى لأن التـفـسـيـر لايكون مـجـاله إلا فى الغـامض من العبارات ـ عبارات المستأنف ضده تنفى عن القرآن الكريم كونه نصّا إلهيّا وتؤكد على أنه نص بشـرى. وفى ذلك إنكار للآيات القرآنية قاطعة الدلالة فى ذلك ـ وأيضا لاتستند المحكمة إلى التـفسير ولا التـأويل لأن نصـوص القـرآن الكريم فى هذا الشـأن: «نص» بالمعنى الاصطلاحى للنص الذى سبق بأنه الذى لايحـتـاج لتفسير ولالتأويل.

ومن هذه الآيات الكريمة ما يأتى:

قول الحق تبارك وتعالى (وإن أحد من المشـركين استـجـارك فـأجـره حـتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون) «سورة التوبة/ الآية/٦».

فـالقـرآن كـلام الله بنص الآية. والمسـتـأنف ضده يصـر على أنه (نص إنسانى بشرى).

ويقول الحق تبارك وتعالى فى السور المكية:

من «سـورة يونس/ الآية ١٥» (وإذا تتلى عليـهـم آياتنا بينات قـال الذين لايرجـون لقـاءنا إئت بقرآن غـيـر هذا أو بدله قل مـا يكون لى أن أبدله من تلقـاء نفـسى إن أتبع إلا مـــا يوحى إلى إنى أخـاف إن عـصـيـت ربى عـذاب يوم عظيم)

ويقول جل شأنه فى الآية(١٧) من السورة نفسـهـا (فمن أظلم ممن افـترى على الله كـذباً أو كـذب بآياته إنه لايفلح المجرمون)

ومن سـورة النحل الآيتـان/(١٠١ و١٠٢) يقول الله سبحانه:

(وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قـالوا إنما أنت مـفـتـر بل أكـثـرهم لايعلمون، قل نزله روح القدس من ربك الحق ليـثـبت الذين آمنوا وهدى وبشـرى للمسلمين) ومن سورة النمل يقول الله جل شأنه/ الآية٦ (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) فـالآيات تدل نصـّا على أن القـرآن الكريم الذى نتلوه هو كـلام الله تعالى وأن الله سبحانه أنزل كلماته وآياته وهى التى يتلوها رسـول الله ﷺ والتى نتلوها اليوم فالقرآن الكريم ليس فـهـمّا إنسانياً من الرسول ﷺ للوحى كما يؤكد المسـتـأنف ضـده فى كـلامـه وليس نصـّا بشرياً، وليس منتجـاً ثقافيّا ونسبة هذه الصـفـات للقرآن الكريم فيـهـا رد للقرآن الكريم بأكـمله بوصـفـه كـلام الله لفظاً ومعنى، ورد للآيات القرآنية التى تنص على أن الآيات بذاتهـا منزلة من الله

سبحانه وتعالى كما يقول الحق تبارك وتعالى (لاتحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) سورة القيامة الآيات ١٦، ١٧، ١٨.

ثم إن القرآن الكريم مقدس وصفه الله سبحانه بأنه القرآن العظيم (سورة الحجر الآية ٨٧) ووصفه سبحانه (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) «سورة البروج الآيتان ٢١، ٢٢»، ووصفه جل شأنه فى «سورة ق الآية الأولى» (ق والقرآن المجيد) ووصفه بأنه الحكيم (الر تلك آيات الكتاب الحكيم) «سورة يونس الآية الأولى»، ووصفه بأنه (شفاء ورحمة للمؤمنين) «الآية ٨٢ من سورة الإسراء» ووصفه سبحانه (وإنه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد). «سورة فصلت الآيتان/ ٤١ ـ ٤٢»، كما وصفه سبحانه (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) «سورة الواقعة/ الآيتان ٧٧ ـ ٧٨». وإنه هدى للناس، «سورة البقرة الآية ١٨٠» ووصفه سبحانه بأنه (ص والقرآن ذى الذكر) «سورة ص/ الآية الأولى ووصفه جل شأنه (الر تلك آيات الكتاب المبين) «سورة يوسف الآية الأولى». هذه صفات القرآن الذى أنزله الله سبحانه والذى يصفه المستأنف ضده الأول بأنه نص بشرى وإنه (تأنسن هكذا) وإنه فهم لرسول الله ﷺ للوحى، والقول بغير هذا يؤدى إلى نوع من الشرك (هكذا) وأن النص أطلق على نفسه اسم القرآن.

٦ ـ وإذا كان المستأنف ضده توجه إلى العقيدة الإسلامية فى أصلها الأول وهو القرآن الكريم لما سبق أن أوردناه، كما توجه إلى جزء من أحكام العقيدة الواردة بالقرآن الكريم أيضًا، فإنه اتجه إلى الشريعة ليوجه إليها الأقوال الآتية:

نصر حامد أبو زيد



أ) من كتاب إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى ص٣٧ يقول المستأنف ضده:

وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات، والأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعى فى مرحلة اجتماعية تاريخية محددة.

وفى ص ٦٠ من كتاب «نقد الخطاب الدينى»، يقول: «وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدى إلى القضاء على استقلال العقل لتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمى فإن هذا ما حدث فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية».

وفى قضية المطالبة بمساواة المرأة بالرجل فى الأحكام على خلاف ما ورد بالقرآن الكريم يقول المستأنف ضده فى «الكتاب نفسه ص ٢٢٢»، ولا يتم الكشف عن المنظم فى قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية... المعنى الكلى تحرير الإثنين الرجل والمرأة من أمر الارتهان الاجتماعى والعقلى، لذلك طرح العقل نقيضًا (للجاهلية) والعدل نقيضًا (للظلم) والحرية نقيضًا (للعبودية) ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون واضحة مدلولا عليها، فالنص لا يفرض على الواقع مايتصادم معه كليًا بقدر ما يحركه جزئيًا، ولعل مثار الاجتهاد قد تحدد الآن فى مسألة ميراث البنات بل فى كل قضايا المرأة المثارة فى واقعنا.

ويوضح مايقصده بصورة أكثر بيانًا ص ١٠٥ من الكتاب نفسه فيقول:

وفى قضية ميراث البنات بل فى قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام قد أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعادا تامًا وفى واقع اجتماعى اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائنًا لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أبا ثم زوجًا. اتجاه الوحى واضح تمامًا، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان.

وحيث إن هذه العبارات التى صدرت من المستأنف ضده تدل نصًا على أنه لا يقبل أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى وإنما يجب أن يتطور الاجتهاد بالنسبة لهذه الأحكام المنصوص عليها ارتباطًا بقياس مدى تطوير النص للواقع التاريخى والمعيار فى ذلك للمناحى الكلية للوحى.

ومفهوم ذلك أن القرآن الكريم إذا أعطى البنت نصف الذكر فى الميراث بعد أن كانت لاترث شيئًا فالاتجاه هو إعطاؤها حقها ولكن لم يقرر القرآن الكريم ذلك حتى لا يصطدم بالواقع. وإنما اكتفى بتحريك الواقع جزئيًا ليكمل الناس باجتهادهم هذا الاتجاه لنهايته، وكذلك الشأن فى حجب البنت لباقى الورثة، وكذلك فى شهادة المرأتين لشهادة رجل واحد وهكذا.

وهذا الذى ذهب إليه المستأنف ضده يعلم هو أنه يخرج على الآيات القرآنية التى تنص على أحكام قطعية فى هذا

المجال ومع ذلك فهو يطالب ويلح ويجعل همه كله عدم تحكيم النصوص على نحو ما نقل الحكم عنه من قبل.

وتورد المحكمة بعض الآيات قطعية الدلالة فى ميراث الأنثى بالنسبة للذكر، وفى أن شهادة امرأتين تعادل شهادة الرجل الواحد من ذلك:

قول الحق تبارك وتعالى فى سورة النساء من الآية التاسعة:

(يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين...) وفى الآية (١٢) من السورة نفسها (ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين. ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم....) ثم تأتى الآيتان التاليتان لهاتين الآيتين لتبينا طبيعة هذه الأحكام (تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالداً فيها وله عذاب مهين) وعن شهادة المرأتين بالرجل يقول الحق تبارك وتعالى: (واستشهدوا (شهيدين) من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من (الشهداء) سورة البقرة من الآية / ٢٨٢.

وعن بعض الأحكام الواردة بالقرآن الكريم وهى ملك اليمين ووضع أهل الذمة فى الإسلام والجزية نورد بعض عبارات المستأنف ضده من كتابه نقد النص الديني: ص ١٠٤ ... «تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاربة العقل الذى حرره الوحى، وليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبناؤنا فى المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجوارى ومعاشرتهن معاشرة جنسية وأن هذه إحدى (الطرائق) فى العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعى مادام ذلك قد وردت به النصوص وليس غريباً أيضا فى ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحى مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته. وفى ص ٢٠٥ من الكتاب نفسه يقول:

والآن وقد استقر مبدأ المساواة فى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية... إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص فى هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب. ولكن يضر الكيان الوطنى القومى ضرراً بالغًا. وأى ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية فى نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبنى على المساواة والعدل والحرية. ا هـ

المستأنف ضده فى العبارات يرى أن التمسك بالنصوص فى شأن الجزية يجذب المجتمع للوراء - والذى وصل إلى عالم أفضل مما كان عليه ـ فالتمسك بالدلالات الحرفية للنصوص هو فى نظره يمثل التخلف والعودةإليه بعد أن تقدمت البشرية إلى ماهو أفضل وهذا المعنى الحرفى لأقوال المستأنف ضده يكرره فى ص ١٠٢ من الكتاب نفسه:

... فمن الطبيعى بل والضرورى أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفى المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدما مع ثبات مضمون النص.

وحيث إن ماقرره المستأنف ضده فى خصوص ملك اليمين يتعارض مع النصوص القطعية الواردةبكتاب الله تعالى والتى يلزم اتباع حكمها إذا توافرت شروطها وانتفت موانعها، أى إذا وجد مالك اليمين لأركانه الشرعية وشروطه وانتفت موانعه، فإن لم يجد مالك اليمين فلا مجال لانطباق النص، ومن الآيات القرآنية التى تورد حكم ملك اليمين الآيات من ١ إلى ٧ من سورة المؤمنون، (قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون) أما ماأورده المستأنف ضده عن معاملة أهل الذمة وماورد بشأنهم من وجوب الجزية عليهم وأن القول بذلك يعنى جذب المجتمع للوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية فى نضالها الطويل من أجل عالم أفضل، فهذا القول رد لآيات الله تعالى فى شأن الجزية ووصف لها بأوصاف قد يتحرج البعض من أن يصف بها كلام البشر وأحكامهم بل وهو قول يخالف ماأوجبه القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام تمثل قمة المعاملة الإنسانية الكريمة للأقليات غير الإسلامية فى الدولة الإسلامية وهى معاملة يتمنى المسلمون فى العالم أجمع أن تعامل الدول غير المسلمة الأقليات الإسلامية بداخلها طبقا لأحكام الإسلام للأقلية غير المسلمة بدلا من المذابح الجماعية للرجال والنساء والولدان. أما آية الجزية التى خرج عليها المستأنف ضده وهى أية قاطعة الدلالة فهى الآية ٢٩ من سورة التوبة (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون).

واستمراراً من المستأنف ضده فى رد بعض أحكام القرآن الكريم يقول المستأنف ضده فى كتابه مفهوم النص ص٢١ مايأتى:

فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذى

يفصل بين العروبة والإسلام ويهمش المستأنف ضده هذه العبارة برقم ١ - ويقول فى الهامش مايأتى: إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر فى الثقافة فإن إنكار الأصل العربى للإسلام وتجاوزه للوثب إلى العالمية مفهوم حديث نسبياً.

المستأنف ضده يكررأن عالمية الإسلام افتراض مثالى ذهنى وهو بهذا يرد الآيات قاطعة الدلالة على أن الله سبحانه وتعالى أرسل رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم للناس كافة عامة وليس لقريش ولا للعرب فحسب. والآيات التى تنص على ذلك منذ فجر الدعوى الإسلامية، بل كلها آيات من السور المكية ونعرض بعض الآيات لترتيب نزول سورها كما قرر بذلك علماء علوم القرآن الكريم يقول الله سبحانه فى سورة القلم وهى السورة الثانية فى النزول بعد سورة العلق) (وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون، وماهو إلا ذكر للعالمين) الآيتان (٥١ - ٥٢). وتتكرر الآية الثانية فى عديد من السور- وفى سورة الأعراف الآية (١٥٨) يقول الحق تبارك وتعالى (قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعًا) ويقول الحق تبارك وتعالى فى سورة الفرقان الآية الأولى:

(تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا).

ويقول جل شأنه فى سورة سبأ الآية ٢٨ (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

ويقول الله سبحانه فى سورة الأنبياء الآية (١٠٧):

(وماأرسلناك إلا رحمة للعالمين).

نصـــر حامد أبو زيـــد



د - ويتجه المستأنف ضده أيضا للهجوم على النصوص بعامة لينفى عنها ثبات المعانى والدلالة وينفى عنها أيضا وجود عناصر ثابتة بها يقول المستأنف ضده فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» ص ٩٩.

الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص (تكرر المحكمة أن المؤلف يطلق على القرآن الكريم: النص. والنصوص) ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه .... فالواقع أولاً والواقع ثانيا والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة.

وفى ص (٨٣) من الكتاب نفسه يقول:

وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخى الاجتماعى جوهرها الذى تكشفه فى النص.

وفى ص (١٠٣) من كتابه الإمام الشافعى.... يقول المستأنف ضده:

... وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

أن يقول إلا بالاستدلال... وإذا كان هذا الفهم... ينطلق من موقف أيديولوجى واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولا دائمًا لمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لايتوقع منه سوى الإذعان ثم ينتهى المستأنف ضده إلى غايته من مؤلفه المذكور فيقول فيه ص ١١٠ «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا التيار» وهذا الذى صرح به المستأنف ضده إنما يرد به قول الحق تبارك وتعالى فى آيات كثيرة عن عبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى كما فى قوله تبارك وتعالى (وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) سورة الذاريات الآية ٥٦ كما ترد الآيات الكثيرة التى تلزم الإنسان بطاعة ربه سبحانه وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم كما فى قول الحق تبارك وتعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) «سورة النساء الآية /٦٥».

كما أن هذا الذى أورده المستأنف ضده ترد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الأمة الإسلامية حكامًا ومحكومين إلى يوم الدين، تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه وهل يكون إلا الحكم بالنصوص. ومن هذه الآيات ماورد بسورة المائدة بالآيتين (٤٩، ٥٠) يقول الحق تبارك وتعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ماأنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم

ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون) وفى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى وذلك فى الآيات: ٤٤، ٤٥، ٤٧، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون). (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون).

هـ - وإذا كانت المحكمة قد أوردت بعض مقالات المستأنف ضده فما توصيف المذكور لبعض مؤلفاته (نقد الخطاب الدينى) يقول ص ١٠:

فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة.... فإن وحدتها لا تكمل فقط فى وحدة الموضوع الذى نتناوله (وهو الخطاب الدينى بل تتجلى بشكل أبرز فى كونها جزءاً - حيوياً من منظومة أكبر، منظومة العقل فى صراعه ضد الخرافة، والعدل فى صراعه ضد الظلم).

وحيث إن المحكمة تنتقل الى كتابات المستأنف ضده عن السنة النبوية.

القسم الثانى: مايتصل بالسنة النبوية، ونقلا عن كتاب المستأنف ضده: «الإمام الشافعى وتأسيس الأيدلوجية الوسطية» العبارات الآتية:

ص ٢٨: فى محاولة الشافعى ربط النص الثانوى (السنة النبوية) بالنص الأساسى (القرآن) .... ص ٣١ لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعى المشروع الهادف إلى تأسيس السنة نصًا وفى ص ٣٩ يقول: «فإن الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة للتشريع يكشف عن طبيعة الموقف الذى أهيل عليه تراب النسيان فى ثقافتنا وفكرنا الدينى، وطبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدراً للتشريع وليست وحياً بل هى تفسير وبيان لما أجمله الكتاب - وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لاتستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلى شيئًا لا يتضمنه على وجه الإجمال والإشارة»

وفى ص ٤٠ يكرر المستأنف ضده:

«وإذا كانت الحكمة هى السنة فإن طاعة الرسول المقترنة دائمًا بطاعة الله فى القرآن تعنى اتباع السنة» (المستأنف ضده هنا يورد رأى الشافعى) ولا يمكن الاعتراض على الشافعى بأن المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحى الإلهى (القرآن)، لأنه قد جعل السنة وحيا من الله يتمتع بالقوة التشريعية والإلزام نفسيهما.... هكذا يكاد الشافعى يتجاهل بشرية الرسول تجاهلاً شبه تام.

وفى ص ٤٢: «ومعنى ذلك أن تأسيس مشروعيةالسنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب - مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقًا، لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيدلوجى المشار إليه ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا بيان الكيفية التى يساجل بها الشافعى من لا يقبلون من السنة إلا ماوافق الكتاب».

وفى ص (٥٥) يوضح مايراه المؤلف من دور الشافعى والدافع إليه.

«إن تأسيس السنة وحيًا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى الذى أسهبنا فى شرحه وتحليله: موقف العصبية العربية القرشية التى كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد (صلى الله عليه وسلم) وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعًا» وسبق أن قال هذا المعنى ص (٤٥) بألفاظ مقاربة.

وفى ص (٧٤- ٧٥) يقول المستأنف ضده: «ولاشك أن قبول الشافعى للمراسيل... كاشف عن طبيعة المشروع الذى يريد أن يصرع الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص..... ويدد تدقيق السنة نصاً».

وفى ص ١١٠ يقول: «هذه الشمولية التى حرص الشافعى على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص القانونى الشارح إلى الأصلى وأضفى عليه درجة المشروعية نفسها....

وهذا الذى أورده المستأنف ضده عن السنة فيه رد لكثير من الآيات القرآنية الصريحة فى وجوب الرجوع إلى السنة والوعيد لمن يخالفها يقول الله سبحانه: «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً» سورة النساء الآية ٥٩». فالرد هنا إلى كتاب الله سبحانه وإلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى حياته وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

ويقول الله تبارك وتعالى (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ماأنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) «سورة النساء / الآية ٦١، ثم يقسم الحق تبارك وتعالى على عدم إيمان من لم يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نشب من خلاف وهذا هو التسليم الظاهر ثم لا يجد حرجًا فيما قضى صلى الله عليه وآله وسلم وهو التسليم باطنًا بهذا الحكم، (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) «سورة النساء / ٦٥».

والمحكمة لا ترى سعة حكمها ليحتوى أقوال علماء المسلمين باختلاف مذاهبهم ونحلهم على أن السنة وحى من الله تعالى وشرع منه فى خصوص

تشريع الأحكام لا فى مجال الأمور الدنيوية والمعيشية، وهى أقوال ترى المحكمة أن المستأنف ضده وهو أستاذ فى علوم العربية والدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات المصرية لا تخفى عليه، وتورد المحكمة بعضًا من هذه الأقوال إقامة للحجة عليه إضافة لما سبق: يقول **أبو بكر الجصاص** من كبار علماء الحنفية وأئمتهم قوله تعالى (ومانيطق عن الهوى) يحتج به من لا يجيز أن يقول النبى صلى الله عليه وسلم فى الحوادث من جهة اجتهاد الرأى بقوله (إن هو إلا وحى يوحى) وليس كما قال لأن اجتهاد الرأى إذا صدر عن الوحى جاز أن ينسب موجبه ومأادى إليه أنه عن وحى، أحكام القرآن ٣/ ٤١٣. ويقول **السرخس** من كبار فقهاء الحنفية: (قد بينا أنه كان يعتمد الوحى فيما بينه من أحكام الشرع. والوحى نوعان ظاهر وباطن... وأما مايشبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لامحالة) فأصول الوحى / ٢ / ٦٠ ـ ٦١. أما كلام فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة فى هذا الخصوص فقد نقل المستأنف ضده بعضاً منه فى كتابه عن الإمام الشافعى والاتفاق بينهم على أن السنة وحى من الله تعالى أما أهل الظاهر فيقول **ابن حزم** (الوحى ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين: أحدهما وحى متلوّ مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن والثانى وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو. ولكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراده هنا وقال الله تعالى (لا تبين للناس

نصر حامد أبو زيد



مانزل إليهم) ووجدناه تعالى قد أوجب طاعته هذا الثانى كما أوجب طاعة القسم الأول الذى هو القرآن ولا فرق) الإحكام فى أصول الأحكام ١ / ١٠٨. ويقول الشيعة (لا يختلف الشيعى عن السنى فى الأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. بل يتفق المسلمون جميعًا على أنها المصدر الثانى للشريعة ولا خلاف بين مسلم وآخر فى أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم سنة لابد من الأخذ بها) مقدمة المختصر النافع فى فقه الإمامية ولا تخرج كتب المعتزلة فى مجموعها عن هذا الأصل (راجع المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسن البصرى) وكذا كتب الخوارج (راجع شرح الدعائم تحقيق عبد المنعم عامر)

وحيث إنه بالرجوع إلى المذهب الحنفى لمعرفة من يعد مرتداً لاعتبار أن الرجوع إلى المذهب المذكور هو الواجب عملا بالمادتين ٦ من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والمادة ٦ المذكورة تقرر (تصدر الأحكام فى المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والوقف والتى كانت أصلاً من اختصاص المحاكم الشرعية طبقًا لما هو مقرر فى المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم المذكورة) أما المادة ٢٨٠ من اللائحة فعبارتها (تصدر الأحكام طبقًا للمدون فى هذه اللائحة ولا يرجح الأقوال من مذهب **أبى حنيفة** ماعدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقًا لهذه القواعد) نجد **الأمام أبو بكر الجصاص** يقول فى أحكام القرآن / ٢ / ٢١٣ ـ ٢١٤: .... «وفى هذه الآية دلالة على أن من رد شيئا من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله صلى الله عليه وسلم فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم لأن الله تعالى حكم بأن من لم يسلم للنبى صلى الله عليه وسلم بقضائه وحكمه فليس من أهل الإيمان».

ويقول **ابن تميم** من الحنفية (الأشباه والنظائر) / ١٩٠ / ١٩٢: «الكفر تكذيب محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فى شيء مما جاء به من الدين ضرورة. ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بجحود ماأدخل فيه، ويصير مرتداً بإنكار ماوجب الإقرار به، أو ذكر الله تعالى أو كلامه.. بالاستهزاء، والاستخفاف بالقرآن أو المسجد أو مما يعظم كفر».... ورد النصوص كفر ويقول ابن عابدين فى حاشيته / ٣ / ٤٠٩ / ٤١١ فى خصوص الزنديق (... لاعتبارهم إبطان الكفر والاعتراف بنبوة نبينا **محمد** صلى الله عليه وآله وسلم... فإن قلت كيف يكون معروفًا داعيًا إلى الضلال وقد اعتبر فى مفهومه الشرعى أن يطبق الكفر؟ قلت: لا بعد فيه، فإن الزنديق يموه كفره ويروج عقيدته الفاسدة ويخرجها فى الصورة الصحيحة وهذا معنى إبطان الكفر فلا يتنافى إظهاره التقوى إلى الضلال وكونه معروفًا بالإضلال... ويجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج ويقولون المسمى بها غير المعنى المراد والحاصل أنه يصدق عليهم اسم الزنديق».

هذا هو مذهب الحنيفية فى المرتد، ولا يوجد فيما اطلعت عليه المحكمة قول أو رأى يذهب إلى أن من ارتكب أحد الأفعال السابقة غير مرتد بل إن الإجماع انعقد على:

تكفير من دفع نص الكتاب الكريم، وكذا من استخف بالقرآن أو بشىء أو جملة أو حرف منه أو كذب شيئاً أو أثبت ما نفاه أو نفى ما أثبته على علم منه بذلك أو شك فى شىء من ذلك فهو كافر عند أولى العلم بإجماع وكذا من سخر بالشريعة أو بحكم من أحكامها، كأن يسخر من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو لم يقر بالأنبياء والملائكة فهو كافر اتفاقاً (راجع تبصرة الحكام / ٢ / ٢٨٧ الأعلام بقواطع الإسلام / ٣١ - ٦٤).

لما كان ما تقدم وكان الثابت مما أوردته المحكمة من تقول لأقوال المستأنف ضده فى مؤلفاته والتى أقر بها على نحو ما سلف أنه ارتكب الآتى على نحو ما فصلته المحكمة فيما سبق.

١) كذب المستأنف ضده كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض المخلوقات التى وردت فى الآيات القرآنية ذات الدلالة القاطعة فى إثبات خلق الله تعالى لها ووجودها كالعرش والملائكة والجن والشياطين، ورد الآيات الكثيرة الواردة فى شأنها.

٢) سخر المستأنف ضده من بعض آيات القرآن الكريم بقوله (حول النص - يقصد القرآن الكريم - الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها) وسبق الإشارة إلى موضع هذا القول من مؤلفاته.

٣) كذب المذكور الآيات الكريمة وهى نص فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار ومشاهد القيامة ويرميها بالأسطورية.

٤) يكذب المذكور الآيات القرآنية التى تنص على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وتسبغ أفضل الصفات وأعظمها عليه فيقول إنه نص إنسانى بشرى وفهم بشرى للوحى.

٥) يرد المذكور آيات كتاب الله تعالى القاطعة فى عمومية رسالة الرسول سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للناس كافة عامة.

٦) وفى مجال آيات التشريع والأحكام يرى المستأنف ضده عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيها بعامة لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة، ويطالب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدماً وأفضل مما وردت بحرفية النصوص (كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا) سورة الكهف / الآية(٥)، وينفى عن النصوص وجود عناصر ثابتة بها ويرد على وجه الخصوص النصوص المتعلقة بأحكام المواريث والمرأة وأهل الذمة وملك اليمين الواردة بكتاب الله تعالى.

٧) وبعد أن عمق المستأنف ضده هجماته وتكذيباته لكتاب الله تعالى اتجه إلى السنة النبوية الشريفة لينال منها قدر استطاعته فيردها كوحى من عند الله تعالى وكأصل للتشريع وأن القول بذلك يقصد منه تأليه (محمد صلى الله عليه وسلم) وبهذا يرد الآيات القرآنية ويكفر بها تلك الواردة فى حجية السنة وفى أنها من وحى الله تعالى وإن اختلفت عن القرآن الكريم فى الصفة والأثر.

وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا أتاها المسلم وهو عالم بها يكون مرتداً خارجاً عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقاً فيكون أشد سوءاً من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية فهو يعلم كل كلمة كتبها وكل سطر خطه وما تعنيه هذه الكلمات وما تدل عليه هذه السطور وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا تحتاج إلى نية ومن ثم يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام وإضافة لذلك فقد استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة فأخذ يدرس لهم هذه التكذيبات لكتاب الله تعالى ويلزمهم بدراساته واستيعاب هذه المعلومات القائلة بما حازته من الأوصاف البذيئة التى رمى بها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، دون خوف من الله سبحانه ولا خوف من سلطة حاكمة، وهؤلاء الشباب فى سن التشكل والتأثر وخصوصاً بمن يعتبرونهم قدوة لهم كأساتذتهم، وترى المحكمة أن الكلية التى يدرس بها المستأنف ضده والجامعة مسئولان - عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية عندها من الوسائل وتستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التى تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية وماهى بمستطيعة، ولكنها تشوش عقول الشباب فى أصول عقيدتهم وقد تدفع بعضهم إلى المروق عن الدين. وهذا إفساد للمجتمع وللشباب وللجامعة، والدين الإسلامى كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه على رسوله محمد صلى الله عليه وآله سلم. لقد تعرض لكثير من هذه الفقاقيع من دسائس ابن سبأ ومروراً بزنادقة العصر العباسى وغيره من العصور. والإسلام فى كتاب الله تعالى وفى سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وفى الدول الإسلامية وفى قلوب المؤمنين باق مستمر ولو كره الكافرون، ولو كره المشركون، ولو كره المنافقون. وما أتاه المستأنف ضده ليس خروجاً على كتاب الله تعالى وكفراً به فحسب ولكنه أيضاً خروج على دستور جمهورية مصر العربية فى مواده الثابتة والتى تنص على أن الإسلام دين الدولة فالدولة ليست

نصر حامد أبو زيد



علمانية ولا ملحدة ولا نصرانية، الدولة مسلمة دينها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام فإن الاعتداء على أصوله ومقدساته اعتداء على الدولة فى كيانها الذى تقوم عليه وعقيدتها التى تدين بها، وأيضًا خروج على المادة التاسعة من الدستور فيما نصت عليه من أن الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين، وخروج على المادة ٤٧ من الدستور نفسه التى تجعل حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه فى حدود القانون، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه لخروجه على قانون العقوبات فى هذا الشأن أما ما دفع به المستأنف ضده من أن ماأتاه فى حدود البحث العلمى والاجتهاد الفقهى فهذا دفع ظاهر الفساد. فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدئًا أن للبحث العلمى أصوله وللاجتهاد الفقهى قواعده وشروطه، فإن انسلخ الباحث عن أصول العلم الذى يبحث فيه وإذا حاول هدم القواعد والشروط وإذا خرج عن التزامات البحث العلمى الحقة فلا يسمى ماكتبه بحثًا، ولا ما سطره اجتهادًا، وبالنسبة للمستأنف ضده فإنه يبحث فى علوم القرآن فى مفهوم النص، ومفهوم النص بالمعنى اللغوى ـ لأنه لفظ باللغة العربية يرجع فى تحديده للغة العربية وهو اصطلاح يرجع فى تحديده لأهل العلم من العلماء فى علوم القرآن وأصول الفقه، ففى اللغة العربية من مادة: فهم، والفهم: هيئة للإنسان بها يتحقق ما يحس، فإذا انتقلنا إلى المعنى الاصطلاحى نجد أن بعضهم يحدده بأنه التنبيه بالمنطوق على المسكوت عنه. أى أن حكم النص قائم وهناك حكم آخر يؤخذ من هذا المنطوق يفهم منه، ومنه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة (راجع: الأحكام للآمدى / ٢ / ٣٢٨، المدد فى أصول الفقه / ١ / ١٥٢ ـ ١٥٣) أما هدم النص والدعوى إلى التحرر من سيطرته وإنشاء مفاهيم عقلية لا يحدها نص ولا تلتزم بلغة فهذا ليس من صور البحث العلمى وخصوصًا فى مسائل العقيدة وعلوم القرآن. والاجتهاد لغة من بذل الجهد فى طلب الشىء المرغوب إدراكه حيث يوجب وجوده أو يوقن وجوده فيه واصطلاحًا: استنفاذ الطاعة فى طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم، ومصادر الحكم الشرعى هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم إما نصًا وإما اجتهادًا فيهما، فإذا خرج المستأنف ضده عليهما وكذبهما وردهما فلا يكون هذا اجتهادًا وهذا شأنه فى مؤلفاته التى اطلعت عليها المحكمة على نحو ما فعلت.

ولما كان ذلك وكان من المقرر وفق مذهب الحنفية أنه إذا ارتد أحد الزوجين، فإن كانت الردة من المرأة كانت فرقة بغير طلاق بالاتفاق فى المذهب، وإن كانت الردة من الرجل فعند **أبى حنيفة وابن يوسف** وقعت الفرقة بغير طلاق ـ وهو الراجح بينما قال محمد: هى فرقة بطلاق لهما، إن الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة، والمنافى لا يحتمل التراخى فتبدل القطاع (الهداية وفتح القدير/٣/٢٨/٤٢١) وإذا تاب المرتد فإنه يثبت عليه بعض الأحكام كحبوط العمل وبطلان الوقف وبينونة الزوجة فلابد من عقد ومهر جديدين. إن ثبتت التوبة وأراد أن يعود الى بائنته. لما كان ماتقدم فإنه يتعين القضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية لردته وهى مسلمة والمحكمة تهيب بالمستأنف ضده أن يتوب إلى الله سبحانه وأن يعود إلى دين الإسلام الحق الذى جعله الله نوراً للناس وصراطاً مستقيماً ليفوز به الإنسان سعادة الدنيا والآخرة بالشهادة والإيمان بما أوجب الله سبحانه الإيمان به والتبرؤ من كل الكتابات التى كتبها مما فيها من كفر وتكذيب لآيات الله تعالى ورد لأحكامه سبحانه وليكن فى آخر من كانوا قد سلكوا مسلكه ثم تابوا إلى الله سبحانه قدره له فى ذلك.

وليسمع قول الحق تبارك وتعالى (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا إنه هو الغفور الرحيم، وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون واتبعوا أحسن ماأنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون) «سورة الزمر / الآيات ٥٣ ـ ٥٥».

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة حضوريًا بقبول الاستئناف شكلا وبإلغاء الحكم المستأنف ورفض الدفوع المبداه من المستأنف ضدهما بعدم الاختصاص الولائى وبعدم انعقاد الخصومة وبعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة، وباختصاص المحكمة ولائيًا بقبول الدعوى وفى الموضوع بالتفريق بين المستأنف ضده الأول والمستأنف ضدها الثانية وإلزامهما بالمصاريف عن الدرجتين وعشرين جنيهاً مقابل أتعاب المحاماة.

صدر هذا الحكم وتلى علناً بجلسة يوم الأربعاء الموافق السادس عشر من المحرم لسنة ١٤١٦ هجرية الموافق ١٤ من يونية سنة ١٩٩٥ ميلادية.

أمين السر

رئيس المحكمة

نصر حامد أبو زيد

مذكرة دفاع (٤)

خليل عبد الكريم



محكمة استئناف القاهرة
الدائرة ١٤ أحوال نفس
مذكرة ختامية

قا بأقوال الدكتورين/ **نصر حامد أبو زيد وإبتهال أحمد كمال يونس** مستأنف عليهما ضد:

أ.محمد صميدة عبد الصمد وآخرين مستأنفين فى الاستئناف ٢٨٧ سنة ١١١ ق المحدد للنطق بالحكم فيه ١٩٩٥/٥/١٨م المستأنف عليهما مقدما هذه المذكرة، يتمسكان بكافة الدفوع وأوجه الدفاع التى طرحاها أمام محكمة أول درجة مؤيدة بالمستندات ويصران عليها ولا يتنازلان عنها لا صراحة ولا ضمناً ويعتبرانها جميعًا دون استثناء دفوعاً ودفاعًا لهما أمام هذه الهيئة الاستئنافية الموقرة كما يتمسكان بما أبدياه من دفاع فى مذكرتهما الأولى التى قدماها لهذه المحكمة الموقرة بجلسة ٩٤/٧/٢٦ رداً على أسباب الاستئناف التى ساقها المستأنفون دون أن يخل ذلك بالدفوع أو ينتقص منها.

أما هذه المذكرة الختامية فنخصصها للرد على مذكرة نيابة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية التى قدمتها فى هذا الاستئناف بجلسة ٩٥/١/١٩

وينشطر ردنا إلى شطرين:

الأول: المفسدات، نعنى بها ما شاب المذكرة على صفة العموم من شوائب كنا نرجو أن تتنزه عنها (= المذكرة) لأن النيابة طرف محايد.

الآخر: النواقض، وهى الأدلة الدوامغ التى تفند ما ذهبت إليه النيابة فى مذكرتها متعقبين إياها واحدة إثر أخرى، ما لم يكن هناك ما سبق أن أثرناه فى مذكراتنا السوابق فإننا سنكتفى بالإحالة إليه حرصًا على وقت عدالة هيئة الاستئناف الموقرة.

أولا: المفسدات

يتبين للوهلة الأولى أن الأستاذ الفاضل رئيس النيابة الذى دبج المذكرة اقتصر على قراءة عريضة الدعوى وعريضة الاستئناف وما قدمه المدعون (ثم هم المستأنفون) من مذكرات وحوافظ ودليلنا على ذلك قدمته لنا - مشكورة - المذكرة ذاتها إذ إنها لم تشر إلى مذكرة واحدة من التى قدمها دفاع **د. نصر ود. إبتهال** أمام أول درجة وهذا أمر بالغ الخطورة يخل بميزان الحيدة الذى يتوجب على النيابة أن تقفه بين طرفى

الدعوى ـ ولعمر الحق ـ كيف استوعب محرر المذكرة وجهة نظر دفاع المدعى عليهما (ثم المستأنف عليهما) وهو لم يلتفت إليها!!!

ولا يكفى دفعًا لذلك أو نفيًا له أن يقال إن حضرته رد على الدفوع المبداة منهما لأن هذه الدفوع وردت فى مذكرة المدعين أمام محكمة أول درجة التى ردوا بها على تلك الدفوع كما وردت فى الحكم المستأنف.

هذا بالنسبة لمذكرات دفاع المستأنف عليهما (المدعى عليهما آنذاك) أمام محكمة أول درجة أما بالنسبة لمذكرة المستأنف عليهما التى قدماها لهذه الهيئة الاستئنافية الموقرة بجلسة ١٩٩٤/٧/٢٦م والتى تعقبنا فيها أسباب الاستئناف التسعة وفندناها واحداً إثر الآخر والتى وثقناها إما بأحكام محكمة النقض أو بآراء وفتاوى وتعريفات الأئمة الأعلام والفقهاء الأثبات، هذه المذكرة التى بلغت صفحاتها ست عشرة صفحة أشار إليها محرر مذكرة النيابة فى سطر واحد (ص٦) وقال إنها تمسك بدفوع أول درجة وطلب رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف ـ ولا كلمة عن تعقب أسباب الاستئناف وملاحقتها واحداً وراء الآخر بالأدلة الموثقة سواء من الفقه الإسلامى أو من أحكام النقض(القانون الوضعى) ـ فلماذا أورد الأستاذ الفاضل رئيس النيابة محرر المذكرة أسباب الاستئناف التسعة وأغفل ردود المستأنف عليهما عليها الموثقة، ونكتفى بهذين المثلين أو الدليلين على ما اعتور مذكرة النيابة من مفسدات ـ والعمل إذا أصابه ما يفسده أضحى لا قيمة له.

ثانيًا: النواقض

١ ـ فى معرض الرد على الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلان صحيفة افتتاحها فى الميعاد القانونى:

نصر حامد أبو زيد



قالت مذكرة النيابة: «إن هذا (الخطأ) من جانب المحضر وليس من فعل المدعين وإن المحضر يعلم أن مدينة السادس من أكتوبر لها قسم شرطة خاص بها ـ وهذا مردود عليه بأمرين:

أ ـ المدّعون أساتذة محامون (جميعهم بلا استثناء) وهم عند استلامهم عريضة الافتتاح بعد إعلانها فلابد أنهم علموا أنها أعلنت لقسم آخر غير المقيمين فى دائرته وأن هذا يبطل إعلانهم وأن عليهم تدارك ذلك بإعلان الصحيفة مرة أخرى إعلاناً قانونياً صحيحاً.

ب ـ أن هذه المرة الأولى ـ لم يسبق مذكرة النيابة فيها أحد ـ أن أخطاء المحضرين فى إعلان الأوراق القضائية ترفع عنها البطلان وتزيله ـ فلو أن متقاضياً أودع عريضة استئنافه قبل فوات ميعاد إعلان الاستئناف ولكن قلم المحضرين تراخى فلم يعلن إلا بعد الميعاد فهل تقضى محكمة الاستئناف بقبوله شكلا لأن الخطأ كان من جانب المحضر لا من جانب المستأنف؟

واستطردت مذكرة النيابة تقول ما هو أعجب (وأن المستأنف ضدهما قد مثلا بالجلسة (ملحوظة: لم تذكر أية جلسة!!!) وباشروا الدعوى ومن ثم يغدو هذا الدفع لا سند له من القانون) ـ ونوهن هذا الرد ونضعفه بالآتى:

إن المستأنف عليهما لم يحضرا بالجلسة الأولى ولكنهما حضرا بجلسة ١٩٩٣/١١/٤ أى بعد فوات الميعاد الذى حددته المادة ٧٠ مرافعات (الـ ٣ شهور)، إذن هذا الحضور لا يصحح البطلان ومنذ الجلسة الأولى بادرا بإبداء هذا الدفع بل وأثبتاه فى محضر الجلسة ثم قدما بجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥ مذكرة شارحة به، فكيف يكون إذن حضورهما بالجلسة مزيلا للبطلان ولماذا تعمدت مذكرة النيابة تجهيل الجلسة التى قالت إن المدعى عليهما حضرا فيها حضوراً رفع أثر البطلان!!!

ومن الغريب أننا ذكرنا ذلك تفصيلا فى المذكرة ١٩٩٣/١١/٢٥ ولو أن النيابة اطلعت عليها لتغير وجه رأيها فى هذا الدفع ولطلبت من عدالة هيئة الاستئناف الموقرة أن تأخذ به وتقضى بموجباته ولكنها للأسف لم تفعل وسبق أن قلنا إن عدم الاطلاع على دفاع المستأنف عليهما هو أحد ركائز المفسدات التى شابت مذكرة النيابة.

وكعادتنا أو منهجنا فى توثيق كل رأى نبديه، نورد فيما يلى قضاء محكمة النقض فى هذه الخصوصية (إن حضور الخصم الذى يعنيه المشرع بسقوط الحق فى التمسك بالبطلان هو ذلك الذى يتم إعلان الأوراق ذاتها فى الزمان والمكان المعنيين فيهما لحضوره، دون الحضور الذى يتم فى جلسة تالية من تلقاء الخصم نفسه أوبناء على ورقة أخرى، فإنه لا يسقط الحق فى التمسك بالبطلان) نقض الطعن رقم ١٠ لسنة ٤٥ ق جلسة ٩ من فبراير ١٩٧٧ ـ هذا مع رجاء التفضل بالرجوع إلى مذكرتنا ١٩٩٣/١١/٢٥ المقدمة لمحكمة الجيزة الابتدائية فى خصوصية هذا الدفع (الصفحتان الأولى

والثانية) وأحكام النقض التى سطرناها فيها.

٢ - وفى معرض الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة أوذى مصلحة:

تبنت مذكرة النيابة وجهة نظر المدعين/ المستأنفين حذو القذّة بالقذة ولم تخرج عنها قيد أنملة وانتهت - وهذا أمر بديهى - إلى أنها دعوى حسبة لله تعالى لتعلق حق الله بها ومن ثم تغدو مقبولة.

وفى هذه الخصوصية فصلنا القول - فى مذكرتنا أمام هذه الهيئة الموقرة جلسة ١٩٩٤/٧/٢٦ فى تعريف الحسبة وأوردنا آراء الفقهاء الأعلام فيما يعتبر من حق الله تعالى وأوردنا رأى شيخ المالكية فى عصره: **القرافى** الذى استخرجناه من كتابيه: (**الفروق**) و(**التمييز بين الفتاوى والأحكام**). والشيخ **محمد على حسين** فى كتابه: (**التهذيب**) - وما ذكره **الجرجانى** فى (**التعريفات**) وأوضحنا تفسير دلالات الألفاظ ومفاهيم التعبيرات من عصر إلى عصر فما بالك إذا تطاول الزمن لأكثر من عشرة قرون واختفاء مناصب أو وظائف المحتسب ووالى المظالم واستحالة تصور الأستاذ **محمد صميدة** نائباً عن الرئيس **مبارك** كما كان يقال فى عصر تدوين الفقه إن رافع دعوى الحسبة هو نائب عن ولى الأمر وإن بنية نظام التقاضى تغيرت تغيراً كلياً وجزئياً بحيث يغدو من المستحيل أن أ. **صميدة** لو ترك هذه الدعوى أن يستمر نظرها أمام المحكمة وأن حق الله تعالى فى نظر إمام كبير اعتنى بضبط المصطلحات **كشهاب الدين القرافى** يعتبر مشكلاً.

كل هذا فصلناه ووثقناه فى مذكرتنا المطولة التى قدمناها بجلسة ١٩٩٤/٧/٢٦ ولو أن الأستاذ الفاضل محرر المذكرة كلف نفسه عناء الاطلاع عليها لما انتهى إلى أن هذه الدعوى هى حسبة ومتعلقة بحق الله تعالى إلى آخر هذا الكلام الذى هو ثمرة مرة لأحادية القراءة أى للقراءة لجانب واحد وطرح وجهة نظر أو دفاع الطرف الآخر دون مسوغ ومبرر مشروع أو حتى مفهوم.

وبمجرد أن طالعت مذكرة النيابة ساءلت نفسى ومازلت:

لماذا أعرض الأستاذ الفاضل رئيس النيابة عن قراءة ما سطرناه دفوعًا ودفاعًا فى حين أنه أقبل على قراءة ما قدمه المدعون/ المستأنفون!!!

إننا على ثقة أن المحكمة الموقرة ستفعل النقيض أى أنها سوف تقرأ دفوع ودفاع الطرفين وتمحصها جميعًا، لهذا ورداً على ما انتهت إليه النيابة فى هذه الخصوصية فإننى ومنعًا للتطويل أحيلة إلى مذكرتنا ١٩٩٤/٧/٢٦ إذ ليس من المعقول أن أسطره مرة أخرى.

٣ - مذكرة النيابة وهى ترد على بطلان حضور المدعين بالجلسات بعد رفع الدعوى، يتجلى عندها التناقض والتضارب بل والتخبط:

فهى تقول عن الدعوى إنها حسبة وإنها من فروض الكفاية لأى مسلم أن يرفعها!!! (وهذا خلط بين دعوى الحسبة لفساد عقد نكاح الزوجين وبين هذه الدعوى).

ثم تستدرك المذكرة (وهذا كله لا ينال من أن النيابة العامة هى الخصم الأساسى والرئيسى فى الدعوى دون رافع الدعوى).

هنا المذكرة تسلم أن نيابة الأحوال الشخصية هى الخصم الرئيسى فى دعوى الحسبة ومقتضى هذا القول إن حضور المدعين المستأنفين لا موجب له ولا سند له من الفقه ولا من القانون.

وتكرر مذكرة النيابة أن رافع دعوى الحسبة (يطلق عليه حسبما استقر الفقه شاهد الحسبة).

وما دامت مذكرة النيابة وصلت إلى حد اعتبار المدعين مجرد شهود فى الدعوى فإننا نطلب إليها أن تبين لنا السند الشرعى أو القانون الوضعى الذى يجيز للشاهد حضور كل الجلسات وتقديم مذكرات الدفاع والمستندات بل واستئناف الحكم!

أين هو الشاهد الذى يفعل ذلك، فى أى باب من أبواب الفقه يجوز له ذلك؟ وفى أى مادة من مواد قانون الإثبات يصح له ذلك؟

إن أول شرط من شروط دعوى الحسبة هو رفع المنكر لا التشهير والكيد والانتقام هذا ما يقول به الفقه وما استقر عليه قضاء النقض (فالمقصود من دعوى الحسبة هو رفع المنكر لا التشهير بالغير والانتقام) نقض أحوال شخصية طعن ٢٠ لسنة ٣٤ ق جلسة ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ فلو كان المدعون يبغون وجه الله تعالى وحده لارتضوا بحكم أول درجة باعتبار أنهم قاموا بواجبهم وأبرأوا ذمتهم ولكن قيامهم برفع الاستئناف دليل لا يقبل الشك على أن هدفهم الكيد بالمستأنف عليهما والتشهير بهما - ونخلص من ذلك كله أن المذكرة تخبطت فى هذه النقطة فكيف تعتبر أن رافعى الدعوى شهود فحسب ثم تنتهى إلى طلب رفض هذا الدفع.

وتستمر المذكرة فى التناقض والتخبط فتدعى أن رافع دعوى الحسبة هو فى الحقيقة مدع وشاهد فهو قائم بالخصومة من جهة وجوب ذلك عليه وشاهد من جهة التحمل ومن وجهة نظرها أنه لا تناقض بين الأمرين، وواضح مدى

تهافت هذا القول فى التذرع بالوجوب من جهة الادعاء والتحميل من جهة الشهادة لأن الأصل هو التباين بين الإدعاء والشهادة ولا يرفع هذا الاختلاف وصف الأول بالوجوب والآخر بالتحمل لأن الصفة تابع للموصوف وفرع له ولم يقل أحد قبل مذكرة النيابة إن التابع حاكم للمتبوع أو الفرع رأس للأصل وقائد له والقاضى **شريح** عندما طلب من الإمام **على** كرم الله وجهه إحضار من يشهد له أن الدرع الذى ضاع منه عقب موقعة صفين والذى وجده بيد يهودى هو ملكه كان يعلم فى قرارة نفسه أن أمير المؤمنين صادق فيما يدعيه ولكنها التفرقة اللازمة بين الشاهد والمدعى التى لا تستقيم أمور القضاء والتقاضى إلا بها ولم يقل **شريح لعلى** - رضى الله عنه - كما قالت مذكرة النيابة إنك مدع وشاهد وأنت من أنت، لذا حكمنا لك بالدرع - بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام احتاج إلى شهادة **خزيمة بن ثابت الأنصارى** ولم يقل لخصمه أنا رسول الله ولست فى حاجة لمن يشهد معى، نسوق هذا كله لتأكيد مبدأ ثابت مقرر فى الإسلام وهو الفصل بين الشاهد والمدعى وحتى ولو كان الأخير فى منزلة **الرسول** ﷺ أو الإمام **على** رضوان الله تعالى عليه.

فإذا ثبت أن ما جاء فى مذكرة النيابة فى التسوية بين المدعى والشاهد خلط لم يقل به أحد قبلها فى الإسلام ولا فى القانون الوضعى كان ما انتهت إليه برفض الدفع ببطلان حضور المدعين غير سديد.

٤ - توهين رد المذكرة على الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً:

لسنا فى حاجة إلى أن نذكر أننا نرد على مذكرة النيابة لا على الأسباب

نصر حامد أبو زيد



التسعة التى حملتها عريضة الاستئناف فهذا قد قمنا به فى مذكرتنا التى قدمناها لهيئة الاستئناف الموقرة بجلسة ١٩٩٤/٧/٢٦ هذا الدفع حملته مذكرتنا لأول درجة جلسة ١٩٩٣/١١/٢٥ وقد استغرق الصفحات ٣، ٤ ونصف الخامسة، وقامت مذكرة النيابة بالرد عليه فى بضعة أسطر ونحن نعرف أن العبرة بالكيف لا بالكم وأن سطراً واحداً قد يغنى عن صفحة بطولها ولكن الأمر لم يقتصر على الكم فقط ولكن تعداه إلى الكيف أيضاً وبصورة فاقعة ذلك أن النيابة اختزلت الدفع من أن المحاكم الشرعية تختص بدعوى التفريق بين الزوجين، وهذا أمر لا مناقشة فيه، ولكن تصويره بهذه الصورة دليل على أن محرر المذكرة لم يطلع على ما بسطناه فى خصوصية هذا الدفع وأخذ عنوان الدفع من مصدر آخر هو إما مذكرة المدعين المستأنفين أو من الحكم المستأنف.

بداية نذكر أن هدف المدعين المستأنفين ليس هو التفرقة بين زوجين فهناك عشرات الأنكحة الفاسدة وهناك مئات مثلها تخفى وراءها نكاح المتعة الذى حرمه **الرسول** ﷺ إلى يوم الدين، تلك التى تبرم كل يوم بين صعاليك متمولى النفط وآباء الفتيات الفقيرات من فلاحين وغيرهم فلماذا لم يتحرك ضدها المدعون المستأنفون؟، إن الهدف الأصيل والوحيد هو إظهار د. **نصر حامد أبو زيد** بمظهر المرتد وهم فى ذلك مدفوعون أو مشاركون لآخرين يبغون تصفية حساباتهم مع المدعى عليه الأول، المستأنف عليه الأول، عجزوا عن الوفاء بها علمياً فسلكوا هذا الطريق المعوج أو بين الكلية التى ينتمى إليها د. **أبو زيد** وبين كلية أخرى منافسة أو إن شئت الدقة: مناوئة لها. والقضاء لم ولن يكون سبيلا للأخذ بالثارات؛ وللأسف إنها ثارات علمية وفكرية، ورحم الله سلفنا الصالح فقد كان يلجأ للمحاورات والمناظرات ولكن أين الثرى من الثريا. قلنا فى معرض الدفع إن عدالة المحكمة حتى تقضى بالتفريق يتوجب عليها أن تقضى بردة الزوج وهو د. **نصر** وإنه لا يوجد لا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ولا فى القانون الوضعى نص يجيز لها ذلك. وقدمنا هذه المذكرة التى أوردنا فيها هذه الحقيقة الدامغة بجلسة ١٩٩٣/١١/٢٥ ولم يستطع المدعون/ المستأنفون منذ ما يقرب من عام ونصف أن ينقضوها ويقدموا ما يخالفها وكذلك مذكرة النيابة (قلنا إنها لم تقرأ مذكراتنا وهذا أحد الأدلة إذ لم ترد على هذه النقطة).

وقد رجعنا إلى مدونات الفقه فلم نجد فيها ما يجيز للقاضى أن يفتش فى ضمائر الناس ويحكم بموجبها بل عليه أن يقضى بالظاهر وهذا من أهم مبادئ الشريعة الإسلامية، حتى الفقه قبل المذاهب الأربعة يؤكد على هذه القاعدة الجوهرية، بل إذا شئت قلت إنه هو الذى أصلها وأخذتها عنه المذاهب المعروفة فها هو **عبد الله بن مسعود** رضى الله عنه الأستاذ الأول لفقه العراق (الإمام **على** كرم الله وجهه لم يلبث فى العراق أمداً طويلا كان فيه مشغولا بالحروب) يقول: (.. ولا يجوز للقاضى أن يجرى

وراء النوايا ولا يتلمس الأدلة من الخبايا وخاصة إذا كانت القضية قضية حد) كنز العمال ٨٤٨٢ ومصنف عبد الرزاق/ ١٠ـ ٢٣٢ ص ٤٢٩ من موسوعة فقه عبد الله بن مسعود تجميع د. محمد رواس قلعة جى - الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢ - دار النفائس - بيروت/ لبنان.

ونوثق رأينا بحكم لمحكمة النقض نسوقه على سبيل المثال لأن هناك عديداً فى معناه (المستقر فى قضاء هذه المحكمة أن الاعتقاد الدينى من الأمور التى تبنى الأحكام فيها على الأقوال بظاهر اللسان والتى لا يجوز لقاضى الدعوى أن يبحث فى جديتها ولا فى بواعثها أو دواعيها) نقض - طعن أحوال شخصية رقم ٢٧ لسنة ٤٥ ق جلسة أول مارس ١٩٧٨م.

فى حكم آخر (الاعتقاد الدينى مسألة نفسية فلا يمكن لأية جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية الرسمية وحدها) نقض - طعن أصول شخصية ١٧ لسنة ٤٣ ق جلسة ٤٣/١١/٥ والمظاهرات الخارجية تقول إن د. **نصر أبو زيد** مسلم ويقوم بتدريس علوم العربية والعلوم الإسلامية منذ ربع قرن تقريباً فى قسم اللغة العربية بآداب القاهرة وإنه حصل على إجازتى الماجستير والدكتوراه فى علوم إسلامية بحت.

أما الزعم من جانب المدعين/ المستأنفين أن بعض كتابات د/ **نصر** تشى بالردة فى نظر هذا أو ذاك من خصومه فى الرأى وحساده ومنافسيه فهؤلاء كما قلنا وبغض النظر عن الخصومة والمنافسة (تاريخ الفقه الإسلامى يحمل واقعات متصلة على الخصومات والمنافسات التى تدفع إلى رمى «الآخر» بالكفر والردة ولو أخذ الأقدمون بتلك التهم الشنيعة لما بقى إمام ولتبدد الفقه الإسلامى شذر مذر) نقول إن هؤلاء ليسوا بمعصومين وكلامهم لا هو قرآن ولا سنة ولا قول صحابى ومن بعد هؤلاء كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه وهم مجرد رجال لا قداسة لرأيهم أما عن استخراج تهمة الكفر عن طريق تأويل كلام الخصم فنحن نحيل فى هذه الخصوصية إلى ما دونه الإمام **أحمد ابن محمد بن حجر المكى الهيتمى** (من علماء القرن العاشر الهجرى) فى كتابه **(الإعلام بقواطع الإسلام)** وهو من أجمع المؤلفات التى تحدثت «فى الكفر» و «فيما يخشى عليه الكفر» وهو مطبوع فى مصر والطبعة التى سوف نشير إليها هى طبعة دار الشعب بالقاهرة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م فهو يقول ص ٢٥ (ما استدل به على ذلك يحتمل التأويل) ويصرح فى الصفحة التى تلتها فيقول (إن مجرد تسمية الباطل حقًا لا يطلق أنها كفر وهو ظاهر فى هذه المسألة مما فيه ضرب من التأويل) - فيمكن أن يقال عن رأى الآخر إنه باطل أو فاسد أو مستكره ولكن لا يمكن أن يطلق عليه أنه كفر لأن سبيل ذلك هو التأويل - تأويل كلام الآخر أى هو رأى الناقد فى كلام المنقود وهذا لا يعدو أن يكون رأياً مثله والله تعالى وحده أعلم بأيهما أصح ومثل هذا الاختلاف فى الرأى والتأويل لا يصح بأى حال من الأحوال أن يكون دليلا على الكفر والردة ولا حتى قرينة ضعيفة وسوف نرى فيما بعد أن الأئمة الأعلام لم يحكموا بردة من أنكر رؤية الله يوم القيامة وأنكر وجود النار والجنة الآن وأنكر اللوح والقلم (سوف نذكر ذلك موثقاً فى حينه إن شاء الله) ولكن لماذا لم يحكموا بردة هؤلاء؟

لأن كلامهم مبنى على التأويل، والتأويل كما قلنا وكما استقر عليه رأيهم ليس طريقًا للحكم على أهل القبلة بالكفر. وفى نطاق عصمة الرجال بعد الصحابة كان أحد الأئمة الأربعة إذا سئل: هل ما قلته هو الصواب الذى لا خطأ فيه؟ كان يجيب: لعله الخطأ الذى لا صواب.

فإذا طبقنا هذا المعيار العظيم على أقوال فلان أو علان ممن ذكرهم المدعون/ المستأنفون فى عريضة الافتتاح أنهم يقولون فى حق د. **نصر** ما قالوه نجد أن هذه الأقوال من المحتمل أن تكون كلها خطأ لا صواب فيه وفى أى مذهب يحكم بكفر مسلم بالمحتمل والمرتاب فيه والمشكوك فيه والمظنون والمشتبه فيه ... الخ.

لقد أوردنا فى مذكرتنا المقدمة لمحكمة أول درجة ١٩٩٣/١١/٢٥ فى صفحتها الرابعة عدة أحكام صادرة من دوائر الأحوال الشخصية حملت رأى أئمة أثبات أن الإسلام الثابت لا يزول بالشك وأنه يعلو ولا يعلى عليه وأن المسألة إذا كان فيها وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم ونحن على ثقة أن عدالة المحكمة الاستئنافية سوف تحقق النظر فى تلك المذكرة فلا موجب إذن لتكرار ما جاء فيها - والمبدأ الثابت فى الشريعة الإسلامية هو درء الحدود بأى شبهة قال ذلك **رسول الله ﷺ** وانتهى إلى أن الخطأ فى العفو خير من الخطأ فى العقوبة وتابعه فى ذلك **عمر بن الخطاب** إذ كان كثيراً ما يردد (إذا وجدتم لمسلم مخرجًا فادرؤوا عنه) موسوعة فقه عمر ابن الخطاب - مادة «حد» ٨ جـ/ ٥ - تجميع د. محمد رواس قلعة جى وقال به **عبد الله بن مسعود** (إذا اشتبه عليك الحد فادرأه) موسوعة **عبد الله بن مسعود** مرجع سابق ص ١٩٨ .

فإذا كان ذلك فى حد من حدود الله قامت عليه أدلة وقرائن ثم حامت حول شبهة ـ مجرد شبهة ـ فيتعين طرح ذلك

كله ودرء الحد بهذه الشبهة فكيف يكون الحال فى دعواهم هذه والدكتور **نصر** لم يرتكب جريمة تستوجب حداً بل كل ما فى الأمر أنه اجتهد وخرج بآراء، رأى هو أنها صحيحة ورأى منافسوه وخصومه وحساده أنها غير ذلك وخصومه هؤلاء رجال لا هم صحابة ولا تابعون ولا من تابعيهم فعلى أى مذهب يحكم بردته ويفرق بينه وبين زوجته، ألا يكون هذا مبدأً فى غاية الخطورة يؤدى إلى تقويض المجتمع وهدمه من أساسه!!!

فاليوم د. **نصر** وغداً فلان وبعد غد علان .. الخ.

وهكذا....

وما أسهل أن يجتمع نفر من حملة الدكتوراه ويصدرون رأياً فى كتابات فلان - لحاجة فى نفوسهم - بأنه مرتد وكافر وخارج عن الملة ثم يعطونها لمن يرفع بها مثل هذه الدعوى!!!

هل نصوص الشريعة الإسلامية وروحها تبيحان مثل هذا المسلك؟

إن د. **نصر** - حتى مع الفرض الجدلى - والفرض خلاف الحقيقة ونقيض الواقع - أنه أخطأ فى هذا الرأى أو ذاك وكل بنى آدم خطاء - فإن له بنص الحديث النبوى الشريف أجراً.

ولا يقال رداً على ذلك أو دفعًا له إن من أصدروا آراءهم أساتذة كليات وعمداء ورؤساء أقسام وأصحاب ألقاب علمية خطيرة فكل هذا لا يعطيهم العصمة ولا يضفى عليهم القداسة وتاريخ الفقه أو الفكر الإسلامى حافل بمثل هذه الواقعة أى وجود أئمة كبار قدحوا فى أئمة أكابر ورموهم بأشنع التهم حتى الكفر ذاته وذهبت كل هذه التهم أدراج الرياح وبقى الأئمة المنقودون أعلامهم خفاقة. وكمنهجنا فى كل ما نكتب نقدم الدليل:

إمام الحرمين الجوينى - وهو من هو - فى كتابه (**مغيث الخلق فى ترجيح القول الحق**) قال عن الإمام الأعظم **أبى حنيفة النعمان** شيخ المذهب الحنفى ما لم يقله مالك فى الخمر:

نصر حامد أبو زيد



(كانت بضاعته من علم الحديث مزجاة...)

وأصحاب الحديث شددوا النكير عليه وقالوا إن أقوامًا أعوزهم حفظ أحاديث رسول الله ﷺ فاستعملوا الرأى فضلوا وأضلوا...

وإن إظهار أهل الحديث النكير عليه لم يكن ذلك لقوله بالقياس وإنما كان لتوسعه فى القياس وخروجه عن الحد....

وأخيراً:

(ونظر أبى حنيفة - وإن دق - إلا أنه لا يوافق الأصول.. ويخالفها ويحيد عنها وأكثر نظره يخالف الكتاب والسنة والآثار وإجماع الأمة).

من ص ٢٢ إلى ص ٢٤ من مقدمة المحقق أ. محمود نصار لكتاب (**تبييض الصحيفة بمناقب أبى حنيفة**) تأليف الإمام **جلال الدين السيوطى** - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان.

فهنا نجد الإمام **الجوينى** يصف الإمام أبا **حنيفة** بأشنع التهم:

«الإضلال والتضليل والخروج عن الحد من استعمال القياس والرأى بل مخالفة الكتاب والسنة وإجماع الأمة»

ولو اتبع المسلمون رأى الأمام **الجوينى** لمزقوا كتب الأحناف جميعها بداية بكتب الأصول أو ظاهر الرواية ومروراً بكتب النوادر وانتهاء بكتب الفتاوى والواقعات.

ولكن العقلاء عرفوا أن الدافع **للجوينى** - رحمه الله - على قول ما قال هو تعصبه لإمام مذهبه **الشافعى** مع أن الأخير كان يقول فى حق الإمام الأعظم: «الناس عيال فى الفقه على **أبى حنيفة**». كذلك يمكن أن يقال إن ما كتبه الدكتور فلان أو العميد علان أو الشيخ زيد أو الأستاذ عبيد فى حق د. **نصر** هو التعصب للكلية أو هو التحاسد أو التنافس - وما قيل فى حق **أبى حنيفة** من قبل **الجوينى** ومن غيره سواء من معاصريه أو من بعدهم، قيل مثله وأضعافه فى كل شيخ من شيوخ المذاهب وفى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة فلو سلك الناس مسلك المدعين/ المستأنفين حيال د. **نصر** لانقرض أولئك الأعلام ولما كان للحضارة الإسلامية الزاهرة وجود، إذن الدعوى المرفوعة ليست كما ذهبت إليه مذكرة النيابة دعوى تفريق بين زوج وزوجته حتى تخلص إلى أن المحكمة مختصة ولكنها دعوى الحكم على زوج بالردة وهنا يجىء عدم الاختصاص الولائى لأن المحكمة لا تملك أن تحكم على د. **نصر أبو زيد** بالردة.

إن المدعين/ المستأنفين قلبوا الآية وعكسوا الصورة بدلا من أن يقدموا الدليل القاطع الذى لا يعتوره أى شك ولا تخالطه أية شبهة على ردة د. **نصر** لينتهوا إلى طلب فرقته عن زوجته نراهم يفعلون العكس يطلبون التفريق ليصلوا إلى

هدفـهـم الوحـيـد وهو الردة فى حق د. نصر.

إن الأحكام التى صـدرت فى دوائر الأحوال الشخصية والمحاكم الشرعية السابقة بالتفريق بين زوج وزوجته كانت ردة الزوج فيها يقوم عليها الدليل القاطع المانع فـتـارة يثـبت أن الزوج اعـتنق البهائية وأخرى عاد إلى مسيحيته الأولى وثالثة يجىء أمام المحكمة ويقرر بنفسه أنه لا يعـتـرف بأى دين لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية.

فـفى مـثل تلك الحـالات لم تكن المحكمة مـحـتـاجـة إلى دليل على ردة الزوج وبالـتـالى حكمت بالـتـفـريق، ولا يمارى أحد فى اخـتـصـاصـهـا بنظر تلك الدعوى أما الذى قصدناه من الدفع أن المحكمة غير مختصة ولائيًا بالحكم على مسلم تقوم المظاهر الخارجية وتتوافر على ثبوت إسلامه تقوم هى (= المحكمة) بالتفتيش فى عقيدته بادعاء أن بعض ما كتبه يراه البعض أن فيه ما فيه.

هذا ما التـفـتت عنه مـذكـرة النيابة لأنها لم تقرأ المذكرة التى شرحنا فيها هذا الدفع ولا أى مـذكـرة قـدمـهـا دفـاع المستـأنف عليهـما لا فى أول درجـة ولا فى ثانى درجة.

ومن ثم فإن انتـهـاءها بطلب رفض الحكم بهذا الدفع خانها فيها التوفيق - وإذ إن الشىء بالشىء يذكر فـإن هذا يجـرنا إلى الرد على الطلب الاحـتـيـاطـى الذى جـاء بعـريضـة الاسـتـئـناف وهو طلب الإحالة إلى التحقيق:

فـقـد تناولنا الرد على هذا الطلب ونقـضـه من أساسه سواء من الناحـيـة الفقـهـيـة الشرعـيـة أو من قبل القـانون الوضعى وذلك فى مذكرتنا (الثانية) أمام مـحكمـة أول درجـة ١٩٩٣/١٢/١٦ واستنفد ذلك منها ثلاث صفحات كوامل هى الأولى والثانية والثالثة فنحيل إليها منعًا للإطالة وحتى لا نكرر ما سبق لنا تسطيره كل ذلك حرصًا على وقت هيئة الاستئناف الموقرة.

٥ - تفنيد طلب مذكرة النيابة تفويض الرأى للمحكمة فيما إذا كـانت كـتـابـات د. نصـر تجـعـله مرتدًا:

قـبل أن نوهن هذا الطلب ونضـمـره ونهـزله (من الهـزال) نسـجل لمذكـرة النيابة بعض النقاط الإيجابية منها قولها إن المعول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان فى كفره خلاف وأن الكفر شىء عظيم لا يشار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك واستـشـهـاداً بحـديث رسـول الله ﷺ المشـهـور والذى واجه به **أسامة بن زيد** (هلا شققت عن قلبه) .. الخ.

حتى قول المذكرة إن النيابة لا يمكن أن تقطع بارتداد المستـأنف ضده الأول من عدمه.

كل هذا كان من المفروض أن تنتهى إلى طلب رفض الدعوى لأنه مادام لديها شك فى ردة د. **نصـر** فـإن هذا الشك كـاف وحـده لا لأن تخلص إلى طلب رفض الدعـوى نزولا على هدى رسـول الله ﷺ وصـحـابـتـه وأئمـة الهـدى من الفقهاء والعلماء كما أوضحنا لا أن تفوض المحكمـة فى ذلك - وتـفـويض المحكمـة يكون فى الطلبـات المطروحـة والطلب المطروح فى عريضة الافتتاح وما تلاها من قبل المدعين/ المسـتأنفين هو طلب التفريق إلا إذا كانت النيابة قد استشفت مما قـدمـه المدعـون/ المسـتـأنفـون أن الهدف الوحيد هو إثبات الردة وأن طلب التـفريق هو المعبر لذلك الهدف وهو ما أكدناه ونحمد الله أن النيابة فطنت إليه ولكنهـا أخطأت الطلب وسبق أن قلنا إنه ليس من صلاحيـات المحكمة الموقرة أن تحكم بردة د. **نصـر** فى الوقت الذى لم يقدم المدعون/ المستانفون الأدلة الدوامغ التى لا يعـتـورها أى ريب على ردة د. **نصر أبو زيد** مثل دخوله المسيحية أو اعتناقه البهائية بشهادات رسمية (نعوذ بالله من ذلك) أما أقوال بعض شانئيه ومنافسيه وخصومه مهما كان قدرهم لا تعـتـبـر لا فى نظر الشـرع ولا فى نظر القـانون الوضعى أدلة دوامغ وقـد رأينا - وذلك على سـبـيل المثـال وتحت أيدينا عشرات الأمثلة امتنعنا عن ذكرها منعًا للإمـلال والإطالة - رأى إمـام الحـرمين **الجـوينى** فى شـيخ مـذهب الأحناف والذين استشهد بهم المدعون المستأنفون لا يسـاوون الإمام **الجـوينى** ولا يصلون إلى ربع قـامـتـه (علميًا وفقـهـيًا) وهم لايجـرءون على إنكار ذلك ومع ذلك لم يأبه أحـد برأى **الجـوينى فى الإمـام** الأعظم وأدرك العـام قـبل الخـاص، أن التعصب **للمذهب الشافعى** هو الذى دفع **الجـوينى** إلى ذلك ونحن ندعـو له بالمغفرة لأن لكل عالم هفوة.

ومـاذا تقـول عـدالة المحكمـة فى هذا التفويض؟

لقد رأينا أن ما استقر عليه أهل السنة والجماعة أن القاضى لا يجوز له أن يفتى وأن الإفتـاء والقضاء عـملان مسـتـقلان ومن ناحية القانون الوضعى استقر قضاء محكمة النقض أن قاضى الدعوى ممنوع عليه أن يفتش فى ضمائر المتقاضين وأن مسألة الإيمان مسألة نفسية وأن عليه أن يأخـذ بالظاهر وفى دعـوانا هذه: الظاهر أن د. **نصر** مسلم منذ ولادته ومن أبوين وجـدين مـسلمين ويقـوم بتـدريس العلوم الإسلاميـة والعربية فى أعرق جـامعـة مصرية منذ ما يقرب من ربع قرن، فيم إذن التفويض الذى طلبته مذكرة النيابة؟

ومن الغـريب أن الفـقـرة الخـاصـة بالتفويض هذه كانت مقدماتها كلها بلا

استثناء حتى الشك من قبلها هى،تقول هذه المقدمات: كان من المنطقى أن تؤدى إلى النتيجة التى تتفق معها وهى طلب رفض الدعوى لأنه حتى مع قيام الشك هذا فإن الأصح قانوناً هو طلب رفض الدعوى لأن الحدود تدرأ بالشبهات ولأنه كما قال الأئمة الأعلام (الإسلام الثابت لا يزول بالشك فهو يعلو ولا يعلى عليه).

وتمام الكلام أن طلب التفويض وإن حالفه التوفيق فى ما ساقه من مقدمات إلا أن نتيجته جاءت ناقضة لمقدماته

ثالثاً: أئمة الهدى لم يكفّروا هؤلاء الأشخاص أو الفرق:

فى محاولة جادة لإقناع عدالة الهيئة الاستئنافية الموقرة أن الدكاترة والأكاديميين والأساتذة والمشيخة الذين استند المدعون/ المستأنفون إلى آرائهم فى تكفير د. **نصر** لم يكن دافعهم لذلك وجه الله أو الدفاع عن الإسلام بل البواعث الحائة عليها: التنافس - الحسد - التعصب للكلية - - إلخ نذكر طائفة من الأفراد والفرق قالوا أقوالا لا تقاس بها حتى الفقرات المقتطعة من سياقها والمبتورة بتراً من مواضعها والمنسوبة إلى الدكتور **نصر حامد أبو زيد:**

والمصدر الذى نرجع إليه هو كتاب(**الإعلام بقواطع الإسلام**) للإمام **ابن حجر المكى الهيتمى** وهو مرجع سبق أن أشرنا وسنكتفى أمام كل فقرة بذكر الصفحة.

١ - أن المذهب الصحيح المختار الذى قاله الأكثرون والمحققون إن الخوارج لايكفرون كسائر أهل البدع ص ١٠ .

والخوارج فعلوا الأفاعيل وقالوا الأقاويل المستشنعة.

٢ - إن من خرج على المجمع عليه بالضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس

نصر حامد أبو زيد



مع بنت الصلب وتحريم نكاح المتعة فلا يكفر جاحدهما ص ٢٤ .

٣ - كلام الشيخين رحمهما الله تعالى والمشهور من المذهب (= الحنفى) كما قاله جمع متأخرون أن المجسمة لا يكفرون - ص ٣١ .

٤ - فى «أمالى» الشيخ **عز الدين** عن **أبى حنيفة** أن من قال: أومن بالنبى ﷺ وأشك فى أنه المدفون بالمدينة وأنه الذى نشأ بمكة أو أومن بالحج إلى البيت وأشك أنه فى البيت الذى بمكة لا يكون كافراً فى جميع ذلك ص ٣٣ .

٥ - قال الشيخان نقلا عنهم: لو تمنى ألا يحرم الله الخمر وأن لا يحرم المناكحة بين الأخ والأخت لا يكفر - ص ٣٦ .

٦ - لو قال الخمر حرام وليس فى القرآن نص على تحريمه لم يكفر ص ٤٨ .

٧ - إنكار الصراط والميزان ونحوهما مما تقوله المعتزلة قبحهم الله تعالى بإنكاره فإنه لاكفر به ص ٥٠ .

٨ - المذهب الصحيح أن المعتزلة وسائر المبتدعة لا يكفرون ص ٥٠ .

٩ - إنكار الجنة والنار الآن لا كفر به لأن المعتزلة ينكرونها الآن ص ٥٠ .

١٠ - إنكار اللوح والعلم ورؤية الله عز وجل مطلقاً أو فى الجنة فيه نظر فإن المعتزلة قائلون بذلك ولم يكفروا به ص ٥١ .

وعبارة (فى الجنة فيها نظر) أى أن رؤية البارى سبحانه وتعالى فى الجنة فيها كلام أى ربما تكون صحيحة أو غير صحيحة.

ونكتفى بهذه الأمثلة العشرة خشية الإملال والإطالة ولكن من حقنا أن نتساءل:

هل ما كتبه د. **نصر أبو زيد** مجتهداً فى علوم القرآن أو فى حق الإمام **الشافعى** وهو مع تقديرنا البالغ له بشر لا نبى ولا صحابى (وليرجع من شاء إلى الشناعات التى قيلت فى حقه ومع ذلك لم يكفر أحد ممن شنعوا عليه ورموه بكل نقيصة) أو عن أصحاب الخطاب الدينى (وغير د. **نصر** قالوا عنهم أضعاف ما قاله) نقول هل ما قاله د. **نصر** يوازى من لا يرى تحريم نكاح المتعة وينكر الجنة والنار (الآن أى وجودهما فى هذه اللحظة) ويتمنى لو أن الله أحل الخمر وأحل له أن ينكح أخته وأنكر اللوح والقلم والسراط والميزان ... الخ.

من يقول ذلك؟

إن أقصى ما استطاع الإمام **الهيتمى** أن يقوله فى حق المعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن وينفون رؤية البارى ووجود الجنة والنار الآن وأقسى ما قاله فى حقهم:

«قبحهم الله» ولكنه نقل إلينا أن الأئمة لم يكفروهم - وهل يجوز فى الشرع والعقل أن يكون الخوارج وأهل الأهواء والبدع والمجسمة أحسن حالا من د. **نصر** إذ يحكم عليهم أئمة الهدى ومصابيح الدجى بأنهم مسلمون ولا

يكفرونهم ويجيء (دكاترة) آخر زمن ويكفرون د. **نصر** لأنه اجتهد.

ولنفرض مجرد فرض جدلى أنه أخطأ فى اجتهاده فإن له بنص الحديث النبوى الشريف أجراً لا كفراً، هذا لو كان الحكم لوجه الله تعالى.

وقدم المدعون/ المستأنفون مقتطفات منتزعة انتزاعًا من ثلاثة كتب فى حين أن مصنفات د. **نصر** تربو على الستين فهل يصح فى ميزان العقل، الحكم على إيمان مسلم بعبارات (مقصوصة) قصًا من واحد على عشرين من إنتاجه العلمى ومن الغريب أن سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم قد تنبهوا إلى هذا الملمح البالغ الخطورة فنرى الإمام **ابن حجر الهيتمى** ذاته يقول: (إن الناظر فى المصنفات لا يقتصر على مصنف واحد وإلا كان مقصراً) ص ١٥ ومثله الذى يقتصر على ثلاثة من ستين (مع حسن الظن بأنه قرأ الثلاثة) فهل يجوز أن يحكم بردة مسلم موحد يقوم بتدريس علوم القرآن وذلك باعتراف المدعين فى عريضة دعواهم بمقولة من يرى الفقهاء أنه (مقصر)!!!

وحتى لو قرأ الأساتذة المذكورون كل تآليف وتصانيف د. **أبو زيد** فإن رأيهم ليس معصوماً ويخلو من القداسة ومن ثم لا يصح أن يكون دليلا على الكفر والردة.

ومن أسف أن تكفير المسلمين وأهل القبلة أصبح فى هذا الزمان عملة سهلة التداول رغم أن هذا أمر عظيم حذر منه الرسول ﷺ أشد تحذير فقد صح عنه أنه قال (إذا قال الرجل لأخية يا كافر فقد باء بها أحدهما) - نسأل الله السلامة فى الدين والدنيا والآخرة.

بناءً عليه

يتمسك المستأنف عليهما بطلباتهما التى أورداها فى مذكرتهما المقدمة بجلسة ١٩٩٤/٧/٢٦م.

مع حفظ كافة الحقوق الأخرى.

وكيل المستأنف عليهما بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ سنة ١٩٩٣ توثيق الجيزة النموذجى.

أسوان فى ٥ رمضان ١٤١٥ هـ
٥ فبراير ١٩٩٥م.



نصر حامد أبو زيد

قراءة فى حيثيات التكفير

محمد نور فرحات



ق أولا: إننا وإن كنا نعلم ونعلّم أن الحكم القضائى هو عنوان الحقيقة إلا أن ذلك مرهون بأن يكون الحكم قد توافرت له بداءة مقومات الصحة الشكلية للأحكام القضائية بأن يكون قد صدر فى خصومة منعقدة قانوناً فى مسألة عقد القانون ولاية للقضاء بنظرها إلى غير المشروط التى يعرفها رجال القانون دون غيرهم، فإذا افتقد الحكم أحد شروط الصحة الشكلية هذه بأن صدر فى غير خصومة معتبرة قانوناً أو تجاوز الحكم على السلوك المادى الذى هو موضوع القانون ومناط اختصاص القضاء وتوغل فى الأفكار والعقائد والوجدان والضمير، يحسب على المتناقضين همسات أفكارهم ويرصد نبضات وجدانهم ومجليات نشاطهم العقلى، فقد كف الحكم بذلك عن أن يكون عنواناً للحقيقة ليتحول إلى وجهة نظر فى أمر من أمور الثقافة يجرى عليه ما يجرى عليها من قابلية للجدل والمحاجة والمعارضة.

● ثانياً: أن هذا الحكم محل مناقشتنا الآن ليس مجرد حكم بإثبات ردة من أقر بردته صراحًا بواحًا، وإنما هو حكم بإثبات ردة من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر والله أعلم بالسرائر، بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانه فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه، بينما يذهب الحكم إلى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل والزندقة، وبالتالى ينتهى إلى ترتيب الآثار القانونية التى رأى الحكم ترتيبها، وهى التفريق بين الرجل وزوجته، أى أن واقعة الردة التى انتهى الحكم إلى إثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته، كما هى الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة - وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده ويصر الحكم على إلصاقها به وترتيب آثارها عليه، وينتهى الحكم إلى تقرير ردة المحكوم ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استناداً إلى فهم ثقافى ذاتى، والفهم الثقافى بطبيعته لابد أن يكون ذاتيًا، فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وآرائه التى رددها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها أنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام ويرى الحكم القضائى أنها ردة عن الإسلام.

فالفارق بين الحكم الذى نحن بصدده والأحكام المعدودة التى رتبت النتائج

القانونيـة للردة أن هذه الأحكام الأخيـرة كانت الردة فيها ثابتة بإقرار صريح من المتهم بهـا، أمـا الردة فـى حـالتنا فـقـد احتاجت فى إثباتها إلى جهد فكرى ثقافى جـهـيـد من المحكمـة بالتـوغل فى أفكاره وعقائده وتحليلها من وجهة نظر القضاء، ثم ترتيب آثارها عليـهـا وهى آثار ـ كـمـا يصـرح المدعـون ـ لم تكن مـقـصـودة لذاتها، أى أن الردة قد احتاجت أولا إلى إثبات وهو إثبات تصارعت فيه الحجج بين القـاضـى والمحكوم عليــه وسلط القاضى سلطانه حكما على فكر المحكوم عليه وعلى باطنه وعلى عـقـيدته وعلى ضميره.

● **ثالثـا**: لذا حق لنا بمنتـــهى الاطمئنان واليقين أن نقرر أن القضاء فى هذه الدعوى قد انتقل من كـونه قـضـاء على السلوك والظاهر ليصبح قضاء على الضـمـيـر والبـاطن، وأن المرجـعـيـة التى طبـقـهـا القـاضى ليست قـواعـد القـانون الحـاكـمـة للسلوك وإنما مـبـادئ الحق والبـاطل والزيغ والضـلال الحـاكـمـة للمعـتـقـدات والضـمـائر وذلك بعينه مـا اصطلح تاريخيًا على تسميته بقضاء التـفـتـيش أى التـفـتـيش فى المعـتـقـدات والضمائر.

وتلك فى ظننا هى المرة الأولى فى التـاريخ المصــرى، قـديمة ووسـيـطة وحديثة، التى يحكم فيـهـا القضاء بكفر شخص لآراء منسوبة إليه حتى ولو كانت من قـبـيل الشطط والخـروج عن صـحـيـح الدين.

إن أحكام الردة المدونة فى بطـون سجلات التاريخ من قبيل الحكم الصادر من محكمة الباب العالى عام ١١٠٣ هـ (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه: «لدى مـولانا قـاضى القـضـاة وبحـضـرة افتخار الكبرا عثمان حواله الشهير بمصر حضر الأمير سنان جاويش والحاج محمد التاجر فى البهار وأحضرا صحبتهما الرجل المسمى إبراهيم والمسمى نفسه سـركـيس الكافـورى. وثبت لدى مـولانا شيخ الإسلام المومى إليه شهادتهما على وجه الرجل المذكـور مـعرفـتـه المعرفـة الشرعية وأنه قبل تاريخه حين كان مقيماً ببندر جده أسلم بحضورهما فى مـجلس الأمـيـر مـصطفى بك أمـيـر جـده وأقسم بالشـهـادتين وسمى بعد إسلامه إبراهيم وأحسن وصلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مراراً وأنه ارتد إلى دينه ثانيًا، واسـتـفـسر من الرجل المذكـور عن ذلك فقال إنه نصرانى وإن اسمه سركيس وإنه كـان مكرهاً فى إسلامـه وعـرض عليـه الإسلام فى يوم تاريخـه مراراً فامتنع ثم أقـر بالشـهـادتين وقـال أشـهـد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله خرجت من الدين الباطل ودخلت الدين الحق هو الإسلام، ثم فى اليوم التالى حضر إبراهيم الأسلمى المذكـور وارتد عن دين الإسلام ثانياً ورجع إلى النصرانية ثم حبس ثلاثة أيام وعـرض عليــه الإسـلام كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده ...».

هكذا كـان القاضى الشرعى إذن منذ قرون ثلاثة فى عصر كـانت تطبق فـيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بردة إلا من جاهر بـهـا صراحـة، وكان يعرض عليه الإسلام قـبل الحكم عليه، وكـان يكشف شبهته أى يجادله فى عقيدته عساه يعود مـخـتـاراً، ثم كـان يحـبـسـه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم.

أمـا فى زمـاننا الراهن وفى عـصـر الحريات وحقوق الإنسان، فإن المحكوم عليـه لم ينطق بلفظ الردة أو الخـروج من الإسلام وإنما استنطقت به كتاباته، وهو لم يناقش فى كتاباته لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب أو تزول شبهة القاضى فيعدل عن التكفير، وهو لم تعرض عليه التـوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقـائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدراً محتوماً على آراء لم يناقش صـاحبها وشبـهـة لم تزل وآراء تتأرجح فى فهمها بين الصحة والخطأ، ألسنا على حق فى قـولنا إذن إننا بصـدد قضاء على الضمائر لم تتقارع فيه الحجج ولا البـراهين وإنما تسلطت فـيـه حـجـة واحـدة على برهان واحـد بحـيث أصبح الخـصم الفكرى هو الحكم الفكرى فى آن واحد.

● **رابعًـا**: ليس الحكم الذى نـحن بصدده إذن هو عنوان الحقيقة الذى يجب أن ننأى به عن أى نقاش على صـفـحـات الصـحـف، بل هو صـراع بين حــقـائق ثقافية استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضـاء لحسـمـه لصـالح أحد طرفـيه، ودلالات هذا الحكم لا تقـتـصـر على التـفـريق بين المرء وزوجـه، ومـا هم بضـارين به من أحـد إلا بإذن الله، بل دلالاته تتمثل فى هذا الفزع الثقافى العام الذى يسـود مـصـر والعـالم العـربى بل والعالم أجمع من حلول ليل كـئيب أسود تطير فيه الرقاب وترتعش فيـه الكلمات وتصـادر فـيـه الحـرية ويقـتل فـيـه الفكر بسيف القـانون وبدعاوى الزيغ والضلال، وهى مـرحلة غـادرتهـا أوروبا مع حلول عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وكنا نظن أننا غـادرناها ومع ذلك فـتلك هى نذر العودة إليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القانونى.

● **خامسًا**: وإن كنا لا نود أن ندخل بالقارئ فى تفاصيل القانون وتقنياته إلا أن مـلاحظات قـانونيـة مـهـمـة لابد من إثباتهـا فى هذا السـياق وهى: أن نظامنا القانونى المصرى، قولا واحداً، لا يعرف دعاوى الحسبة ويشترط فى رافع الدعوى أن تكون له مصلحـة شخصية ومباشرة فيـهـا (م ٣ مـرافعـات)، وأن من يرددون غير ذلك على صفحات الصحف جاهلون بالقـانون، وأن الاستناد إلى أن دعـاوى الحسبة معروفة فى الشريعة الإسلامية الواجبـة التطبيق فى منازعات الأحوال

الشخصية (ممثلة فى مذهب أبى **حنيفة**) فيما لم يرد به نص تشريعى مردود عليه بأن الواجب التطبيق من أحكام الشريعة هنا فى القواعد الموضوعية دون القواعد الإجرائية ومنها شروط قبول الدعوى، وقد أقر حكم أول درجة بعدم قبول الدعوى لأن رافعها لا صفة له ولا مصلحة، وهذا إعمال لصحيح حكم القانون، فإذا جاء حكم محكمة الاستئناف ليقضى بغير ذلك فقد كان يتعين عليه أن يعيد القضية إلى محكمة الدرجة الأولى لتفصل فى الموضوع خاصة وأن المدعى عليه والمستأنف ضده لم تتح له فرصة الدفاع الموضوعى فيما اتهم به من الردة عن الإسلام والقضاء بغير ذلك من شأنه أن يفوت على المستأنف ضده درجة من درجات التقاضى، وهذا ما قد كان.

هذه واحدة، أما الثانية فهى أن قضاء النقض قد استقر على أن عدول محكمة الاستئناف عن قضاء محكمة الدرجة الأولى بالبراءة وقضاءها بالإدانة لابد - وفقًا لصحيح القانون - أن يكون بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع فى منطوق الحكم، وقياسًا على ذلك جرى قضاء النقض فى قضاء حديث بأن العدول عن الحكم برفض الدعوى المدنية (دعوى التعويض الناشئة عن الجريمة) والحكم بالتعويض لابد أن يتم بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع فى منطوق الحكم، وقياسًا على ذلك نقول إن الآثار التى تترتب على إثبات الردة بحكم قضائى أشد بما لا يقارن من آثار الحكم فى جنحة بسيطة بالحبس عدة أيام أو شهور، وأن العدول عن حكم محكمة أول درجة القاضى بعدم قبول الدعوى إلى الحكم بقولها وإثبات الردة وما يترتب عليها نرى قياسًا على الحكم الجنائى أن يكون بإجماع الآراء وأن يثبت هذا الإجماع فى منطوق الحكم لاتحاد العلة وهذا ما لم

نصر حامد أبو زيد



يحدث، رغم ما يقرره علماء الأصول من أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً.

●

نعود بعد إثبات هذه الحقائق إلى قراءة الحكم فى أسبابه التى بنى عليها، هذه الأسباب يصدق عليها وصف القياس المنطقى الأرسطى من الدرجة الأولى: لما كان حكم المرتد أن يفرق عن زوجته، ولما كان المستأنف ضده مرتداً، لذا حكمت المحكمة بتفريق المستأنف ضده عن زوجته، وهذا القياس كما يقرر المناطقة قد يكون أكثر صور القياس فساداً إذ انطوت مقدماته على تقريرات غير مسلم بصحتها فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية تفتقر إلى الصدق الموضوعى.

لقد بدأ الحكم فى تسلسله الاستدلالى بتعريف الردة فذكر أنها فى معناها الشرعى «الرجوع عن الدين الإسلامى إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه بعد الإيمان... والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلمًا وعلواً بأن أجرى كلمة الكفر عامداً صريحة على لسانه أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعاً فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف وأجمع عليه المسلمون». ثم يفصل الحكم فى أمثلة على أقوال المرتد وأفعاله فيقول: «فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة تعالى عن ذلك علواً كبيراً أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التى أوردها الله سبحانه فى القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله ﷺ عامة رافضًا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام إلى غير ذلك من أمثلة». والحكم فى تعريفه للردة وتعداده لمظاهرها قد ردد المفاهيم التى صاغها الفقهاء الأقدمون ورجع فى ذلك إلى كتابات فقهاء القرون الأولى للهجرة مثل «الإعلام بقواطع الإسلام» و «حاشية ابن عابدين» و «الفتاوى الانفرادية» و «الأشباه والنظائر» وتفاسير الطبرى والقرطبى وكتب الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة.

وفى هذا المقام فإننا نثبت الحقائق التالية:

أولا: أن القرآن الكريم لا يتضمن آية واحدة تنص على عقاب المرتد ومع أن كتاب الله تعالى قد ذكر الردة فى مواطن عديدة واستنكرها إلا أنه لم يقرر لها عقوبة. قال تعالى: «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم سبيلا» (النساء - ١٣٧)، قال: «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره» (آل عمران - ٧٢)، وقال: «وكيف يهدى الله قوماً بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق» (آل عمران - ٨٦)، وقال: «ومن يرتد منكم عن دينه ويمت وهو كافر فسوف يأتى الله بقوم يحبهم

ويحبونه، (المائدة - ٥٤) فمع كثرة ذكر الردة فى القرآن الكريم فلم يذكر سبحانه وتعالى عقوبة لها بل لقد قال تعالى : «لا إكراه فى الدين» (البقرة - ٢٥٦) .

ثانيًا : أن الردة مفهومًا وشروطًا وأركانًا وحكمًا هى نتاج الجهد الفقهى الإنسانى لفقهاء القرون ما بين الثانى إلى الرابع الهجرى. ويستند جمهور الفقهاء فى صياغتهم لتفاصيل النظام القانونى لأحكام الردة إلى حديثين عن الرسول ﷺ هما: «من بدل دينه فاقتلوه»، و« لايحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث: كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس»، وهما من أحاديث الآحاد لا تفيد قطعا الورود عن النبى ﷺ بل ظناً «وحكم الردة حكم خطير يفضى إلى الإعدام لا يجوز أن يسند إلى نص ظنى، راجع العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى والإسلامى، محمد صادق المهدى، منشورات الأمة، ص ١٣٢» . أما ما تضمنته كتب الفقه من تعريف للردة وبيان لشروطها وأركانها وأحكامها فهذا كله نشاط فقهى إنسانى بحت لم يأت به كتاب ولا سنة، وهو نشاط كان محكومًا بالسياق الثقافى والاجتماعى لعصره (رغم الحساسية الشديدة التى يبديها الحكم تجاه أى حديث عن السياق الثقافى وأثره فى الأحكام) . وإذا أخذنا حرفياً بكل ما تضمنته كتب الفقه القديم من تعريف المرتد وبيان مظاهر الردة لحكمنا بدون تردد بردة أغلب المسلمين فى زماننا محكومين وحكامًا، فما يعتبره الأقدمون من مظاهر الردة تحليل ما حرم الله، وإنكار الغيبيات، واللفظ المتضمن للكفر واعتقاد كل ما ينافى الشريعة، (والشريعة هنا يتسع مضمونها ليشمل كل ما قال به الفقهاء فالاعتقاد بغير ردة) والأفعال التى تدل على الاستهزاء بالدين، وجحد صفة من صفات الله، وادعاء النبوة وتصديق من ادعاها، ومن جحد نبيًا مجمعًا على نبوته، وجحد الملائكة والبعث، بل يعد مرتداً من تزيا بزى كفر من لبس غيار وشد زنار وتعليق صليب على صدره (كشف القناع، جـ ١٦، ص ١٦٨) .

وعمومًا فإن الردة عند الفقهاء الأقدمين هى إنكار كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة وهو تعريف واسع فضفاض يسمح بإدخال كل مخالف فى الرأى أو كل من يجرؤ على التساؤل. لأن ما هو معلوم من الدين بالضرورة عدا أركان الإسلام الخمسة ليشمل كما من العقائد والأخبار والمعارف التى تختلف باختلاف خطر الناس من العلم الدينى ومبلغ الاجتهاد فيه والعلم الوضعى ومدى تقدم الإنسان فى الإحاطة بأسراره .

وبينما يتوسع بعض الفقهاء المحدثين فيحكمون بردة المجتمع بأكمله اعتماداً على أقوال السلف وحدهم، يبدى كثير من الفقهاء تحرزاً فى ذلك، فيذهب بعضهم وممن يروجون لفكرهم داخل أروقة الجامعة ومن على منابر المساجد وفى أحكام القضاء إلى ردة من يحكم بغير ما أنزل الله. أى أن مشرعينا وقضاتنا ورجال السلطة التنفيذية عندنا هم جميعا عندهم مرتدون، يقول بعضهم (ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الراهن الامتناع عن الحكم بالشريعة الإسلامية لأن الأصل فى الإسلام بما أنزل الله وأن الحكم بغير ما أنزل الله محرم ونصوص القرآن الكريم صريحة وقاطعة فى هذه المسألة.. ولا خلاف بين العلماء أن كل تشريع مخالفة للشريعة الإسلامية باطل لا تجب طاعته وأن من يفعل ذلك يكون مرتداً إذا كان يعتقد أن غير شرع الله أولى وأفضل فى التطبيق - ومن المتفق عليه أن من رد شيئًا من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء من رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم» (راجع، حسين سليمان جاد، فلسفة السياسة الجنائية فى الفكر الإسلامى، رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس ص ٤٧٢، وراجع أيضًا، عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الإسلامى، جـ ٢ ص ٧٠٨ - ٧١٠) .

وهذه هى نفسها فكرة الحاكمية التى رددها **أبو الأعلى المودودى** ونشرها فى بلادنا **سيد قطب** وانحاز لها فكراً وعملا فريق كبير من جماعات الإسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع اليوم.

وهى الأفكار نفسها التى ينحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان **نصر أبو زيد** بالردة، يقول الحكم فى أسبابه «كما أن هذا الذى أورده المستأنف ضده (أى ما كتبه **نصر أبو زيد**) يرد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول ﷺ وعلى سائر الأمة الإسلامية حكامًا ومحكومين إلى يوم الدين - تفرض على الجميع الحكم بالنصوص، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وأن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون» فى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى فى الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧ : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون». «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» .

وهكذا وبوضوح وحسم شديدين تبنى الحكم القضائى مفهوم الحاكمية دون بذل أى محاولة لفهم دلالة الألفاظ من حيث معنى جملة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت وإلى من توجه خطابها، وما هو مضمونها وما هى شروط إعمالها،

وهى القضايا التى شغلت جهداً فقهيًا مضنيًا من الفقهاء الأقدمين والمحدثين على السواء، ولكنها فكرة الحاكمية فى بساطتها وحسمها وقسوتها كما تبنتها أكثر شرائح الفكر الإسلامى تطرفًا وغلواً بدءاً من الخوارج وحتى الجماعات الإسلامية المعاصرة.

وذلك بالضبط وبالدقة هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها **نصر أبو زيد** - رغم اختلافنا معه فى كثير من آرائه. يقول **نصر أبو زيد** فى كتابه «نقد الخطاب الدينى» وهو أحد الكتب التى استند إليها الحكم لإثبات ردته»، إن هذا المفهوم (مفهوم الحاكمية) ينتهى إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفًا، بل إنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى. وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم فإن الخطاب الدينى (يقصد فكر تيار الإسلام السياسى) يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع». (ص ٧٧).

أى أنه فى الوقت الذى تدور فيه كتابات **نصر أبو زيد** حول نقد مفهوم الحاكمية والتحذير من خطورة هذا المفهوم على قيم الحرية والديمقراطية فى المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائى الصادر بإدانته هذا المفهوم بصراحة وبلا مواربة بما يترتب على ذلك من تكفير المجتمع بأكمله، وهكذا حوكم **نصر أبو زيد** بواسطة خصومه الفكريين، وكان قضاته هم أعداؤه فى الوقت نفسه، وهو الموقف نفسه الذى وقفة **أحمد بن حنبل** فى فى محنة قدم القرآن ووقفه **على بن أبى طالب** فى مسألة التحكيم، وهو موقف لا يدع للمدعى عليه

نصر حامد أبو زيد



مكنة الدفاع عن نفسه بل ينزل فيه سيف الرأى المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق فى الاختلاف.

ثالثا: ومن هذا يتضح أن الحكم بردة **نصر أبو زيد** هو حكم فكر على فكر ورأى على رأى وليس حكم قانون أو شريعة على واقع مخالف كما نفهم نحن ومعنا رجال القانون المعاصرون من عناصر العملية القضائية.

وقد كان بوسع قضاة **نصر أبو زيد**، إن أرادوا - أن يلتمسوا فى أحكام الفقه الإسلامى نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملا بمبدأ درء الحد بالشبهة، فقد روى عن **عمر** رضى الله عنه قوله: «لئن أخطئ فى الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات»، وروى عن **على وابن عباس** رضى الله عنهم: «إذا كان فى الحق لعل وعسى فهو معطل»، ويقول **الشوكانى**: «لا شك أن إقامة الحد إضرار بمن لا يجوز الإضرار به، وهو قبيح عقلا وشرعًا فلا يجوز إلا ما أجازه الشارع ... لأن مجرد الحدس والتهمة فطنة للخطأ والغلط، وما كان كذلك فلا يستباح له تأليم مسلم وإضراره بلا خلاف» (نيل الأوطار، جـ٧، ص ١٠٥).

وكان بوسع قضاة **نصر أبو زيد** أن يطبقوا ما نقله **ابن عابدين** عن أصحابه من الحنفية بقوله: «لا يخرج الرجل من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه ثم يتيقن أنه ردة يحكم بها، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، وينبغى للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام، وإذا كان فى المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنعه فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسبًا للظن بالمسلم، ولا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية فى العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال فلا نهاية، وقد نسب للإمام **مالك** رضى الله عنه قوله: «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهًا ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل أمره على الإيمان».

أقول لكم عن قول واحد يحتمل الإيمان من فكر **نصر أبو زيد** من أوجه كثيرة أخرى، اقرءوا معى قوله: «لا خلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميًا ينفى عنه الأسطورة وتستبقى مافيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟» (نقد الخطاب الدينى ص ٩)، هذا هو التساؤل الذى يطرحه **نصر أبو زيد** ويجيب عنه صواباً أو خطأً فى كل كتاباته، فهل يصدر هذا التساؤل عن غير مؤمن؟

وكان بوسع قضاة **نصر أبو زيد** أيضًا إن أرادوا أن يتبنوا تعريفًا راجحًا للردة يتبناه كثير من الفقهاء المحدثين: من أن المرتد هو الخارج من الإسلام إلى الكفر المفارق للجماعة، وأن تعبير مفارقتها يعنى معارضة الجماعة بالقوة والشكيمة وليست بالرأى واللسان، وإن هذا

أشبه بجريمة الخيانة العظمى فى القوانين الحديثة وهذا مالم يفعله **نصر أبو زيد.**

كان بوسع قضاة نصر أبو زيد إن أرادوا أن يتأكدوا من وجود نية الكفر لدى المتهم به إذ إنه يشترط لوجود الردة أن يتعمد الشخص إتيان الفعل أو القول وهو يعلم أن فعله أو قوله يؤدى إلى الكفر **فالشافعى** يشترط انصراف نية الشخص إلى الكفر «فلا يكفى أن يتعمد إتيان الفعل الكفرى بل يجب أن ينوى الكفر مع قصد الفعل، وسند **الشافعى** فى ذلك قول رسول الله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى».

كان بوسع قضاة **نصر أبو زيد** أن يلتزموا فى إثبات ردته بالأدلة المعتبرة شرعًا وهى البينة (الشهادة) أو الإقرار، وقد خلت الدعوى من البينة أو الإقرار ولم يقم عليها دليل إلا من أقوال رافعها وما فهمه القضاة من كتابات المدعى عليه ولو كانوا قد التزموا بطرق الإثبات الشرعية للردة لاستبانوا رأى بعض الأحناف من أن إنكار الردة يكفى فى الرجوع إلى الإسلام ولايلزمه النطق بالشهادتين وسند هذا حديث الرسول ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصمت منى دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله».

كان بوسع القضاة أن يلتمسوا الرحمة فى خلاف الفقهاء، بل وأن يلتمسوا الرحمة من كتابات المدعى عليه ذاته ولكنهم غلبوا اعتبارات الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين **نصر أبو زيد** وخصومه بل ينتمون إلى ذات التيار الفكرى الذى اختصمه **نصر أبو زيد** فى كتاباته فحق عليه القصاص لا بسلاح الفكر وإنما بسلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ماله إلى بيت مال المسلمين.

هذا عن مفهوم الردة الذى انبنى عليه الحكم بإدانة **نصر أبو زيد** وإثبات ردته عن الإسلام، فماذا عن الموقف الواقعى الذى أنزل عليه الحكم **مفهوم** الردة الذى أخذ به، أى ماذا عن كتابات **نصر أبو زيد** وكيف انتهى الحكم إلى أن هذه الكتابات تمثل خروجًا على الإسلام، وكما بينا أن مفهوم الردة الذى تبناه الحكم ليس مفهومًا متفقًا عليه، سنبين الآن أن كتابات **نصر أبو زيد** - رغم اختلافنا معه - لايجوز القول بتقرير جازم حاسم بخروجها عن الإسلام.

الكتابات التى استند إليها الحكم للقول بخروج **نصر أبو زيد** عن الإسلام هى كتاباته نفسها التى كان قد تقدم بها للترقية إلى وظيفة أستاذ وأثارت زوبعة عاصفة خرجت عن جدران الجامعة لتمثل قضية ثقافية شغلت مثقفى الأمة العربية عامة، وهذه الكتابات هى: (١) **مفهوم النص (٢) نقد الخطاب الدينى (٣) الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (٤) إهدار السياق فى تأويل الخطاب الدينى.**

وهذه الكتابات ليست كتابات فى التفسير أو الفقه وفقًا لأصول التفسير والفقه التى استقرت فى التراث الثقافى الإسلامى منذ القرون الأولى للهجرة، ولكنها على قدر فهمنا كتابات فى علم التأويل.

والفرق بين التفسير والتأويل أن الأول يبحث فى الدلالات اللغوية للألفاظ أما التأويل فينظر إلى اللغة كظاهرة اجتماعية وثقافية تختلف معانيها باختلاف وتباين الظروف الاجتماعية والسياقات الثقافية التى فيها تستخدم ألفاظ اللغة، التفسير ينظر إلى اللغة كظاهرة ثابتة والتأويل ينظر إلى اللغة كمنتج ثقافى متغير.

وعلم التأويل فى ظنى هو جانب مما اصطلح على تسميته فى جامعات عالم اليوم بعلم السيميوطيقا أى تحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة.

تقول الموسوعة العربية الميسرة فى تعريف السيميوطيقا أو «السيمية»: «هى مبحث جديد من مباحث اللغة تبحث فى المنطق واللغة وأساليب التعبير... ويقوم هذا المبحث فى أساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها... ومن أشهر الباحثين فى هذا المجال **أوجدن وريتشارد** صاحبا كتاب (معنى المعنى) والفيلسوف **كارناب** الذى جعل مهمة الفلسفة مقصورة على تحليل العبارات اللغوية تحليلا منطقيا».

فنحن إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول **أبو زيد** باعتباره باحثًا فى علوم اللغة العربية أن يطبقه بالتفصيل على مفردات هذه اللغة، ولا تناقض بين علم التأويل هذا وبين علم التفسير عند الأقدمين فلكل مجاله، فالأول يبحث فى النص كظاهرة اجتماعية وثقافية والثانى يبحث فى النص كمعطى ثابت لايتغير يشير إلى الحقيقة العليا الموجودة سلفًا وعلى المجتهد أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التى تؤهله لذلك دون نظر إلى تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية.

ولو كان **نصر أبو زيد** قد اقتصر فى تطبيقه مناهج تحليل الخطاب على النصوص الأدبية النثرية أو الشعرية قديمًا وحديثًا لما ثارت عليه ثائرة الدنيا التى استدعت له عذاب الدنيا والآخرة، ولكنه دخل بمنهجه الحديث إلى قدس الأقداس أولا حيث العقائد والأفكار المستقرة والمطمئنة، ودخل بمنهجه أيضًا دائرة صراع سياسى مشتعل بين أنصار الإسلام السياسى وخصومهم.

وهذا هو نفس ما فعله **طه حسين** حينما حاول أن يطبق المنهج الديكارتى على نظريات نشأة اللغة العربية وما يرتبط بها من روايات دينية. ومع ذلك، فيبقى الأمر فى دائرة البحث العلمى الذى

لا يهم العامة ولايهتم به إلا الخاصة ولا يرقى إلى مستوى تراشق الاتهام بالتكفير بل والحكم به قضاء، وهذا ما ذهب إليه قضاؤنا فى أوائل القرن عندما أثيرت أمام النيابة العامة مسألةكتاب الشعر الجاهلى، وتظل قضية مشروعية استخدام المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية قضية مطروحة لم تحسم بعد فى محافلنا العلمية ولن تحسمها أحكام الردة أو التكفير أو بيانات إهدار الدماء، وإنما يحسمها حوار هادئ بين المثقفين وحدهم دون غيرهم حول مسألة القيمة الاجتماعية والخلقية والدينية للبحث العلمى الاجتماعى.

إن هناك مسألتين فى غاية الأهمية يثيرهما استخدام منهج تحليل الخطاب اللغوى بتطبيقه على النصوص الدينية: مسألة التنزيل ومسألة التأويل، أى مسألة نزول الوحى والإقرار به مسألة الفهم الثابت أو المتغير لمدلولات الألفاظ التى نزل بها الوحى.

ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائى من كتابات **نصر أبو زيد** فى هذا الصدد فإننا لانلحظ فى هذه الاستشهادات - على ابتسارها وإخراجها من سياقها - دليلا واحداً على إنكار المؤلف لمسألة الوحى أو التنزيل، والفكرة المحورية التى تحكم كل مؤلفات أبو زيد أن الألفاظ التى وردت فى القرآن والسنة - مايسميه بالنص فى اصطلاح علماء تحليل اللغة - هى ألفاظ عربية تحمل دلالات اللغة العربية وقت النزول، وأن هذه الدلالات لابد وأن تختلف باختلاف ثقافة العرب وتباعدها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان النص القرآنى خاصة صالحًا للتطبيق فى كل زمان ومكان، لذا لزم التأويل، أى اكتساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغير حضارة العرب وثقافتهم.

وقد نختلف مع هذه الفكرة أو نتفق إلا أن اختلافنا يجب ألا يصل إلى تكفير قائلها مادام مقراً بالوحى وهو مقر به.

نصر حامد أبو زيد



أما أن القرآن الكريم قد نزل بالعربية وفقًا لفهم العرب لها وقت نزول الوحى فهذا أمر معقول ومنقول.

إذ لا يعقل أن يخاطب الشرع الإلهى أمة الرسالة بغير ما يفهمه لسانها.

ومنقول لقوله تعالى: «وهذا لسان عربى مبين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين» (النمل - ١٦)، وقوله تعالى: «وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا» (الشورى - ٧)، وقوله جل شأنه: «إنا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣)، وقوله: «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته» (فصلت - ٤٤).

والسؤال بعد ذلك، هل تبقى مدلولات اللغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم ثابتة لا تتغير بتغير ثقافات العرب، أم أن هذه المدلولات يعتريها التغير لذا لزم التأويل.

وقديما أدرك أوائل الصحابة والتابعين قضية نسبية بعض ألفاظ اللغة. فنبه **على ابن أبى طالب** صاحبه ألا يحاجج القوم بالقرآن لأنه حمال أوجه، بل لقد صاغ **الشهر ستانى** قضية العلاقة بين اللغة والثقافة صياغة على أدق ما تكون بقوله فى كتاب الملل والنحل: «علمنا أن النصوص متناهية وأن الوقائع غير متناهية، وأن ما هو متناه لا يحكم غير المتناهى - لذا لزم الاجتهاد» هكذا يقول **الشهرستانى**.

وقضية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتغير من القضايا الكبرى التى شغلت كبار الفقهاء من أمثال **ابن عابدين** فى حاشيته **وابن القيم** فى أعلام الموقعين **والقرافى** فى موافقاته، وهى قضية أخذت مظهر الحديث عن العلاقة بين النص والمصلحة كما صاغها **الطوفى الجبيلى** والإمام **محمد عبده** فى العصر الحديث، وما فعله **نصر أبو زيد** أنه تجاوز تلك الازدواجية بين النص والواقع ونظر إلى النص اللغوى فى حالة تفاعل حى خلاق مع الواقع بحيث يكتسب النص ذاته مضامين جديدة بتغير الواقع. وهى نظرة قد يخطئ صاحبها وقد يصيب، ولكنه لا يكفر بها أبداً.

●

ولكن على الجانب الآخر يوجد من لا يحيدون عن الإيمان بوحدانية الحقيقة التى يعبر عنها النص اللغوى، وأن هذه الحقيقة لا نعرفها إلا من أفواه أسلافنا الذين كانوا يعبرون عن رأيهم هم، وأنه محظور علينا الحيدة عن هذه الحقيقة وإلا فهذا إنكار كما هو معلوم من الدين بالضرورة، وسنفقد الحق فى الحياة والأسرة والملكية والمواطنة.

إنه صراع بين منهجين، وبين رؤيتين ومرحباً به بشرط أن يكون بعيداً عن ساحة القضاء وسيف القانون، لأن صراع الفكر يجب ألا يدخل فى دائرة المساجلة القضائية وإلا تحول الخصوم إلى حكام وتحول الفرقاء إلى قضاة يفصلون بيننا وبينهم وهذا أول وآخر الطريق إلى الكارثة. ■

هامش:

عن «المصور» العدد ٣٦٩٠، ٣٠ يوليو، ١٩٩٣



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي

نصر حامد أبو زيد

المواجهة من الداخل

خليل عبد الكريم



قال طالما ناشدت الزملاء المثقفين: التقدميين والطليعيين والمستنيرين والليبراليين والعلمانيين، الإلتفات إلى الثقافة الإسلامية فهى مكون رئيس فى بنية الثقافة العامة فى المنطقة العربية وطرف فاعل مؤثر فيما يعرف بمعركة الأصالة والحداثة، كما أن أى مشروع ثقافى أو فكرى أو حضارى.. الخ يتجاهل الإسلام سيسقط سقوطاً مدوياً بالإضافة إلى أنها غدت على الأقل فى العقود الثلاثة الأخيرة تحتل حيزاً وسيعاً أكبر مما كان متوقعاً فى الفضاء الثقافى لأسباب لا مكان لها هنا، وتحولت قيمها إلى مرجعية يحتكم إليها فقد رأينا رئيس وزراء مصر يقف متباهياً تحت قبة البرلمان معلناً أن مشروع القانون الذى تقدمه حكومته لمجلس الشعب قد عُرض على سدنة تلك الثقافة فنقبوا ونبشوا فيه فلم يجدوا فيه ما يناوئها، كما اتخذ تفسير القيم ذاتها من قبل البعض ذريعة للحيلولة دون ترقية أستاذ جامعى لدرجة كان يستحقها عن جدارة منذ أعوام. قلة قليلة استجابت لمناشدتى أو لعلها أدركت من نفسها ضرورة الاهتمام بالثقافة الإسلامية منها الأستاذ الكبير **محمود أمين العالم** والدكتور **رفعت السعيد** والحق أننى لا أجد غيرهما.

وبعد صدور حكم محكمة استئناف القاهرة ضد أ.د. **نصر حامد أبو زيد** وزوجته **د. إبتهال** ظهر الفقر المدقع فى الثقافة الإسلامية لدى التقدميين والطليعيين والمستنيرين... الخ فى الرد على الحكم وعلى من أيدوه وهللوا له ذلك أن مقالاتهم والبيانات التى طلعت بها علينا الأحزاب والهيئات والنقابات والاتحادات ومراكز حقوق الإنسان - باستثناء عدد محدود للغاية - جاءت زاعقة بل صارخة وإنشائية خطابية لم ترد على الحكم رداً موضوعياً وبداهة إسلامياً بل تكلمت عن الأمور الحافّة أو المحيطة مثل الظلامية والعودة للقرون الوسطى ومحاكم التفتيش وشق الصدور والقلوب وخرق المواثيق العالمية لحقوق الإنسان وإعلان «ليما» عن حرية البحث العلمى الأكاديمى وعما جرى لـ **جاليليو وكوبرنيكوس** وإهدار كرامة النسوان والتدخل فى الخصوصيات واقتحام العلاقات الحميمة... الخ وكان ذلك متوقعاً بل طبيعياً لأن ثقافة هؤلاء الجهابذة الإسلامية ممحوة (فى القاموس

المحيط **للفيروزابادى** - المحوة= المطرة التى تذهب الجدب والعار وبلا لام اسم الدبور. أ. هـ.. وتصفها العامة فى مصر المحروسة بأنها ميحة) ولكنهم بذلك - وهو الأهم - قدموا على طبق من ذهب إبريز خالص لخصومهم دليل الثبوت على صحة ما يقال عن اتهامهم إياهم بالنفور من الإسلام بل وعدائهم إياه وكل ما يمت إليه بأدنى صلة، وهى ورقة مهمة يخرفون بها على العامة البسطاء والمتعلمين وأشباه المثقفين.

إن معركة الاستنارة طويلة وممضة وتحتاج إلى نفس طويل وصبر جميل وستكون سجالا أى هزائم وانتصارات، وأهم أسلحتها الإيمان بالقضية التى يناضل من أجلها وعدم اليأس مهما حدث، لأن الخصم شرس وعنيد وإمكانياته بالغة الضخامة، وأن رأينا أمن نشهر فى وجهه السلاح ذاته الذى يدعى أنه يمسك به - وهو الثقافة الإسلامية - ولكن شتان بين السلاحين؛ فهو ليس له من السلاح إلا بريقه ولمعانه أما حقيقته ومضمونه ومشمولة فلا.

فهو عندما يرفع راية الإسلام ويدعى أنه يعمل تحتها ومن أجلها فهو ادعاء زائف ومزور يخفى تحته دفاعه عن مصالحه ومكاسبه ومنافعه بل طموحاته وأحلامه، ومن هنا فليس صحيحًا أنه يعرض الإسلام الحق بل هو يقدم تفسيره هو للإسلام ولا يكتفى بذلك بل هو يضاعف من تزويره فيعلن بكل جرأة على الحق أن هذا التفسير هو الإسلام نفسه كما أنزل، ومن هنا كانت الشراسة البالغة والضراوة المضاعفة التى يقابل بها أى محاولة للوقوف فى وجه مفاهيمه أو فضح طموحاته وعدم التورع عن استعمال كافة الأساليب للقضاء عليها ووأدها فى مهدها من اغتيال الشخص إلى اغتيال الشخصية وملاحقتها من كافة النواحى والتسوير عليها حتى لا تذيع وتشيع فيعرف الخاصة والعامة حقيقة مقولاته، هذا يفسر اغتيال **د/ فرج فودة** والحملة الشعواء التى تسن على المستشار **محمد سعيد العشماوى** وما أصاب **أ.د. نصر أبو زيد** بداية من حرمانه من الترقية لدرجة الأستاذية حتى صدور حكم التفريق.

وما ذكرناه بعاليه ليس جديداً فقد تم ترديده عشرات المرات فى المقالات والمحاضرات والندوات ولكن الجديد الذى نزعم أننا نأتى به هو ضرورة فضح ادعاءات الخصم من داخل الثقافة التى ينسب نفسه إليها وكشف «لسانه» لا لأن هذا اللسان هو صاحب الفاعلية السحرية لدى العامة ومؤخراً لدى المتعلمين ونعنى بهم حملة الشهادات العليا حتى الدكتوراه بل لدى قطاع واسع من الأكاديميين وأساتذة الجامعة (ولم أكتب: المثقفين) فحسب بل لأن هذا «اللسان» يمتلك ما نسميه: قابلية الثبوتية أو اليقينية لدى المتلقى التى لا يجاريه فيها أى «خطاب» غيره، فمن يستقبله لا يطالب من «يلاسنه» به بأى برهان أو حجة بل على الفور يسلم ويذعن وتنتشر فى عقله وذهنه ووجدانه ونفسه بل وفى جسمه أمارات الاقتناع والرضى والقبول المطلق غير المشروط؛ ولا تخطر على باله مجرد خاطرة ولو ضعيفة أن يطالب من يلقيه عليه بأقل القليل من قرائنه ولا أقول أدلة الثبوت.

٢

لم أستخدم كلمة «خطاب» وصفًا لمقولات «الآخر» مخالفًا فى ذلك أ.د. **نصر حامد أبو زيد** وأرى أنه باستعمال هذا اللفظ قد أضفى على «اللسان الدينى» ما يفتقر إليه من تناسق وترابط وصدق ومنطقية فأصل الكلمة (الخطب) ، الشأن والأمر صغر أو عظم، والخطبة هى الكلام المنثور المسجوع ونحوه وفصل الخطاب: الحكم بالبينة أو اليمين أو الفقه فى القضاء أو النطق (من القاموس المحيط **للفيروزابادى**) ولما كان من الضرورى ربط اللفظ بدلالته ربطاً وثيقاً وجعلها سبباً طبيعيًا، للفهم والإدراك فإن دلالة لفظ (الخطاب) تقطع بالأهمية والاحتفال بما يتكلم فيه أو به ولعل هذا هو سر استعمال اللفظ ذاته كمقدمة للنكاح (الزواج) ويذكر **الفيروزابادى** ببصيرته: (الخطب) المراجعة فى الكلام (كتابة بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز) ويشرح (القاموس المحيط) المراجعة بالمعاودة ويسمى خط الواشحة مؤلف من المظنونات أو المقبولات، وفصل الخطاب ما ينفصل به الأمر من الخطاب.

نخلص من ذلك كله إلى أن الخطاب هو كلام فى شأن ذى درجة ملحوظة من الأهمية ويتسم بالتنسيق والمعاودة والتحبير، وفيه قياس ويحتوى على مقدمات ونتائج وبعضه يوصف بأنه «فصل الخطاب» وفى تقديرنا أن ما يلقيه (الآخر) بشتى صور الإلقاء يفتقر إلى ذلك كله؛ لهذا نفضل أن نسميه «اللسان الدينى» فدلالة هذا اللفظ تتفق مع ما يهدرون به (هدر هدراً وهديراً = ردد صوته فى حنجرته) من المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، ونورد ما يلى على سبيل المثال لا الحصر حفنة محدودة من الدلالات التى سوغت لنا استعمال «لفظ اللسان» بدلا من «الخطاب»:

أ - فهم يميلون إلى التغلب على خصمهم بالحق وبالباطل، وفى القاموس المحيط **للفيروزابادى** (لسنه: أخذه بلسانه وغلبه).

ب - كما تدل على كثرة الكلام، فى المعجم الوسيط (ألسن فلان تكلم كثير) فهذا هو شأنهم بل إنهم لا يكفون عن الكلام ولعلهم يعدّونه البديل أو المعادل للفعل.

جـ - معظم كلامهم تقوّل وأخبار وأقله منطق وعقلانية، ولذا فإن من معانى اللسان: الخبر - كما جاء فى المعجم الوسيط.

د - كماأنهم مشهورون بأنهم يقولون ما لايفعلون ولا يأتمرون بما يأمرون الناس به ولا ينتهون عما ينهون غيرهم عنه، وفى المعجم الوسيط (رجل ملسون: حلو اللسان يقول ما لا يفعل).

لاهم لهم إلا الهمز والغمز والعض والقرص والخمش واللدغ، فى القاموس المحيط (لسنت العقرب أى لدغت).

هم يميلون فى أقوالهم إلى إثارة الفتن وإشعالها، ومشهور موقفهم من «الفتنة الطائفية» التى خب فيها ووضع أكابرهم وأصاغرهم وفى القاموس المحيط (لسان النار شعلتها وقد تلسن الجمر).

هذه بعض الدلالات الحافة بلفظة (لسان) التى تجعلنا نفضلها على لفظة(خطاب) لأن الأولى أصدق فى الوصف وأوضح تعبيراً وأدق بياناً لما يلقيه (الآخرون) فى شتى صور الإلقاء حتى المكتوبة - لأن معتقدنا الراسخ أن ما يصدر عنهم من مكتوبات لا يعدو أن يكون (تلسيناً) ركبت عليه حروف الكتابة.

٣

ليس صحيحًا ما يردده بعض المثقفين أننا بذلك نلعب على ملعبهم وهم أقدر منا على الفوز، هذه حجة داحضة تقطع بأن قائلها يدخل فى زمرة المبهورين بذلك اللسان فالثقافة الإسلامية ليست وقفا عليهم بل هى ملك لنا جميعا ولا يجرءون على إنكار ذلك ومن يرفع هذا الاعتراض يقدم الدليل على عجزه عن اقتحام مجالات الثقافة الإسلامية، واقتناعى راسخ أن مما يعيب المثقف

نصر حامد أبو زيد



المصرى أو العربى مهما علا قدره تجاهله إياها والإعراض عنها والازدراء بها فى حين أنها ثقافة ثرة عميقة خصبة متعددة النواحى تغنى الفعل والفكر والوجدان على نقيض ما يتصوره كثير من المثقفين وليس معنى ذلك أننا نطالب بالاقتصار عليها ونبذ غيرها بل ما نلح عليه هو الالتفات إليها وإعطاؤها حقها من العناية فهى لا تقل قيمة عن الثقافات الأخرى التى يتعبد فى محرابها الطليعيون والمستنيرون ويعتقدون أنها غاية المراد من رب العباد ونهاية المطاف بل ننادى بالجمع بين الثقافتين ومما يؤسف له أن هجر الثقافة الإسلامية (أوشكت أن أكتب احتقارها) سمة مميزة لأغلب المثقفين الليبراليين.. الخ، فمنذ سنوات قريبة دعت إحدى المجلات التى ترفع شعاراً إسلامياً مثقفاً بارزاً لتحاوره وذهب بثقة يحسد عليها وحضرت له عدداً من الفطاحل ولكن الأمر لم يكن يستدعى ذلك فقد انكشف أن صاحبنا لا يفرق بين الآية والحديث والمثل (العربى) ويخلط بينها خلطا فاضحا مزرياً واعتبرتها فضيحة ثقافية - من المؤكد أن غيرى لا يعدها كذلك - لأننى لا أتصور مثقفًا إنجليزياً غير ملم بمسرحيات شكسبير.

إن حجاج الآخر لا يتأتى إلا من الداخل، من داخل الثقافة الإسلامية التى يتفاخر بأنه من حملتها - وفى أغلب الأحوال يتضح عكس ذلك وأنه لا يعرف إلا قشورها - وهذه المحاولة نقدمها لمناسبة صدور حكم محكمة استئناف القاهرة فى قضية د/ أبو زيد وسيرى القارئ أن تسعين بالمائة مما يطرحه الخصم كحجة مسلمة لا يأتيها الباطل من أى مكان هى مجرد مقولة عليها خلاف شديد، وقد حرصت أن تكون مصادرى من آراء أو فتاوى أئمة أعلام لهم منزلتهم الرفيعة فى الفقه الإسلامى عامة والحنفى خاصة وهو الذى عليه المعوّل فى مسائل الولاية على النفس (الأحوال الشخصية) فى مصر.

ولقد أثار بعض أصدقائى وأنا أناقش معهم فكرتى هذه - اعتراضاً موجزه: أنك إذا أتيت بأدلة قوية فإنهم سيأتونك بحجج أقوى أو على الأقل لا تقل قوة!! وكان ردى: نكون إذن قد كسبنا كثيراً.

كيف؟

إن ما يميز «الآخر» هو طرحه لمقولاته بثقة مفرطة تصل إلى حد الغرور والغطرسة لأنها فى نظره يقينية ثابتة راسخة لا يدنو الشك منها مجرد دنو، فإذا صادمناها بمقولات مناقضة مستقاة من مصادر لا يستطيع أن ينبس إزاءها ببنت شفة ولا يملك إزاءها إلا الإذعان والتسليم والخضوع اهتزت بثبوتية أقواله وارتعش رسوخها وتخلخلت يقينيتها وتهاوت صلابتها وأدرك المتلقى لها أنها ليست فصل الخطاب ولا هى عين اليقين بل (فيها قولان) وعليها اختلاف وهى محل نظر وبشأنها أخذ ورد وشد وجذب.. الخ وهذا كسب فى غاية الأهمية إذ بذلك ستغدو طروحات «الآخر» مثل غيرها قابلة للنقاش والجدال والحوار والنقد والجرح والتوهين والتهزيل (من

الهزال)، بعد أن فككنا عنها «القداسات الزيوف» التى طالما أضفوها عليها إننا بسلوكنا هذا الطريق لو حققنا ذلك وحده لكان فى تقديرنا انتصاراً فى شطر كبير من معركتنا الضارية مع (الآخر)، وتبقى بعده العوامل الأخرى التى لا ننفيها أو نفترض عليها أو حتى نقلل من شأنها بل على العكس نقدرها حق قدرها وندرك مدى تأثيرها وفاعليتها ولكن الذى نشدد عليه هو أن نبدأ البداية الصحيحة وهى: المواجهة من الداخل.

ولعله قد آن الأوان لعرض المحاولة.

٤

جنح (اللسان الدينى) خاصة فى الآونة الأخيرة إلى المسارعة فى تكفير خصومهم لمجرد أنهم يأتون بجديد ولا يرددون العبارات التقليدية والأفكار العتيقة التى يلوكونها أو التفسير الزائف للإسلام الذى من شأنه أن يحافظ على أوضاعهم ووجاهتهم ومكاسبهم.. ويحقق طموحاتهم وأحلامهم، هذه الهرولة للتفكير منهى عنها بحديث نبوى صحيح يحفظونه (إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما) و(من ممادح أهل السنة والجماعة أنهم يخطئون ولا يكفرون) من كتاب «شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبى حنيفة» للملا **على القارى الحنفى**.

وكان الإمام **ابن نُجيم** صاحب المؤلف الشهير فى الفقه الحنفى «البحر الرائق فى شرح كنز الدقائق» يقول (الزمت نفسى ألا أفتى بشىء منها) يقصد فتاوى التكفير ولتبحره فى المذهب لقب بـ «أبى حنيفة الثانى»، وكان فقهاء السلف يتحرزون تماما عن إلصاق تهمة الكفر بمسلم ويرجعون المبادرة بذلك إلى أن (سببه الجهل بالأحكام وبمدلولات الألفاظ ويندر وقوع المعنى المكفر من أحد من المسلمين) «الإعلام بقواطع الإسلام» لابن حجر المكى الهيتمى، ويؤكدون أنه لا يجوز رفع إيمان مسلم إلا بدليل قاطع مانع لا لبس فيه ولا غموض (إن التكفير لايصح إلا بقاطع رسمى) ابن الشاط (ال ش ا ط) فى «إدرار الشروق على أنوار البروق»، والإيمان هو الأصل؛ والقاعدة أن الكفر عارض طارئ ولا يزيل العارض الطارئ الأصل الثابت (ومن قواعده أن معنا أصلا محققًا، وهو الإيمان فلا نرفعه إلا بيقين مضاد) - ابن حجر المكى الهيتمى - «الإعلام بواطع الإسلام»، والإسلام أعلى رتبة من الكفر بما لايقاس ومن الخطل فى الرأى مساواة العالى بالوطئ (الإسلام يعلو وينبغى للعالم إذا رفع إليه هذا الأمر ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام) البحر الرائق - جزء/٥ - ابن مجيم، وطرء شك على قلب مسلم لا يخلع عنه ربقة الإسلام حتى ولو صح بذلك (إذ الإسلام الثابت لا يزول بشك) المصدر نفسه.

ولكن هل معنى ذلك تعطيل الحكم بالكفر على مسلم مهما قال أو اعتقد؟

الجواب طبعا بالنفى ولكن توجد ضوابط وضعها الأئمة الأثبات من ذلك أن شيخ المذهب الحنفى أرسى معياراً سار عليه تلاميذه وأتباعه (قال الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله لا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذى دخل منه، والدخول بالإقرار والتصديق وهما قائمان) ابن البزاز «الفتاوى البزازية» - ومفهوم المخالفة لهذه العبارة أن الخروج من الإسلام يتم بالنقيض: الإنكار والتكذيب بصورة واضحة وضوح الشمس فى رابطة النهار؛ وفى جامع الفصولين: روى الطحاوى عن أصحابنا - لا يخرج من الإيمان إلا جحود ما أدخله منه ثم ما يتعين أنه ردة يحكم بها به (= عليه) وما يشك أنها ردة لا يحكم بها. إهـ.

إذن الجحود مطلب رئيسى ولابد من صدوره ممن تنسب إليه الردة فإذا استشعر المفتى مجرد ذرة شك فى أنه جحود امتنع فوراً عن الفتيا بالردة.

والقصد والنية من أهم الأركان التى لابد من توافرها إذ بدونهما لا تقوم الردة أو الكفر. (فى الجامع الصغير إذا أطلق كلمة الكفر عمداً لكنه لم يعتقد قال بعض أصحابنا لا يكفر) لماذا؟ (لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر. أ.هـ.) البحر الرائق - جـ ٥ - ابن نجيم.

فهنا مسلم أطلق كلمة الكفر عامداً متعمداً ولم يفت بكفره لأنه لم يجمع قلبه ويعقد ضميره على الكفر إذ بدونهما لا يثبت الكفر، وهذه ملحوظة فى غاية الفائدة لأن «اللسان الدينى» يدعى خلافه.

ولا ينفرد مفت واحد بتكفير مسلم - مهما كان عليه - بل لابد من إجماع فقهاء المصر على أن ما قاله أو عمله كفر بواح لاشائبة تشويه (لا يفتى بالكفر بشىء منها (= أقوال أو أعمال الكفر) إلا (فيما اتفق عليه المشايخ) «شرح الدرالمختار» الجزء الثانى للحصكفى (ال ل ح ص ك ف ى) وبداهة أنه إذا لم تتفق كلمة «المشايخ» على تكفيره فلا يكفر.

٥

وليس كل فقيه من حقه أن يفتى فى مسألة التكفير هذه فلقد (أجمع الفقهاء على أن المفتى يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، كذا فى الظهيرية) «الفتاوى الهندية أو العالمكيرية» فى مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة) المجلد الثالث فإذا لم يصل لدرجة الاجتهاد بطلت فتواه، ولابد أن نلاحظ أن الاتفاق على ذلك يجب أن يكون بين المجتهدين فى البلد لا مجرد الفقهاء فحسب، ولكن متى يصير الفقيه

مـجـتـهـداً؟ ب ـ (أن يكون عـدلا عـالماً بالكتاب والسنة واجتهاد الرأى وقد استقر رأى الأصـوليين على أن المفـتـى هو المجتهد فأما غير المجتهد فمن يحفظ أقوال المجتـهـدين فليس بمفت) المصدر السابق.

وحتى إذا قلنا إنه تكفى رتبة الاجتهاد فى المذهب ـ لا رتبة المفتى المطلق ـ فإنه لا ينالهـا إلا إذا حـفظ كـتـاب الله الكريم وعرف ناسخه من منسوخه ومحكمه من متشابهه والسنة النبوية الشريفة، مطلقًا على الصحـاح والمسانيـد والمصنفـات والمسـتـدركـات.. وناسخ الأخـبـار من منسوخها والمتواترمن الأحاديث والمشهور والصحيح والحسن والموقوف والمتصل والمنقطع والضعيف.. الخ مدركاً لأحوال الرواة وما نسب إليهم من جرح وتعديل، ملما بما أجمع عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليـهم وأقـوال أعـيـانـهم مـثل الراشدين والمبشرين بالجنة، وعلمائهم ثم فـتـاوى التـابعين، وفى المذهب الحنفى يكون عـالماً بفـقـه الإمـام الأعظم أبى حنيـفـة وتلاميـذه: أبى يوسف ومـحـمـد حسن الشيبانى وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد اللؤلؤى، دارسًـا لكتب «ظاهر الرواية» التى تمثل الدور الأول ثم مؤلفات الدورين الثانى والثالث بمختلف أنواعها.

هذا وصف إجمالى لما يجب أن يكون عليه المجتهد فى المذهب (ولندع جانبا المجتـهـد المطلق الذى يحق له أن يفتى فى المسائل بعمومـهـا وفى التكفيـر على وجه الخصوص.

فهل يوجد من أصحاب اللسان الدينى سـواء كـان فـرداً أو هيـئـة من بلغ رتبـة الاجتـهـاد فى المذهب حتى يصبح من حقه أن يصدر فتيا بالردة؟

أم أن هذه الشـروط الدقـيـقـة التى وصفـهـا السلف الصالح من أئمة الهدى

نصـــر حامد أبو زيـــد



حـبـر على ورق مـا دامت لا تـتـفق مع رغباتهم وأهوائهم ومصالحهم وتطلعاتهم؟

أليـسـوا هم أولى الناس باتبـاعـهـا والانصياع إلى أوامرها؟

وينصح الإمـام **القرافى** وهو فـقيـه مـالكى من يريد الإقـدام على الفـتـوى بتكفير مسلم أن (يكثر من حفظ فتاوى المقتدى بهم من الخلفاء وينظر ما وقع له: هل هو من جنس مـا أفـتـوا بـعدم الكفـر فيلحقه بعد إمعان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه، فإن أشكل عليه أو وقـعت المشابهة بين أصلين ولم تكن له أهلية فى ذلك لقصوره وجب عليه التوقف، فهذا هو الضابط لهذا الباب)

القرافى فى «الفروق» ـ المجلد الرابع.

إذن مسـألة التكفيـر هذه ليست بهذه الصورة النزقة الطائشة التى يقول بها بل ويجسمـهـا ويشيِّـهـا «الملسنون الدينيون»، ولهذا انتهى شيخ الحنفية إلى أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة (فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله: لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء، واختار الرازى ألا يكفـر أحدا من أهل القبلة) من كـتـاب شرح الفـقـه الأكـبـر للإمـام الأعظم أبى حنيفة ـ للملا على القارى الحنفى.

وأبو حنيفة هو الذى قال فى حقه **الإمام الشافعى**: «الناس عيال فى الفقه على أبى حنيـفـة، فـهل أصـحـاب اللسان الدينى المحـدثون أفـقـه من الإمـام الأعظم؟!

ونكتفى بهذا القدر من هذه الدراسة/ المحاولة تحاشياً من إملال القارئ خاصة وأن لغة الفقه القديم ثقيلة وعسيرة الهضم لديه وسأنتظر رد فعلها عنده فإن وجدت اسـتـجـابة منه، دفعت لمجلة (القـاهرة) الشطر المتبقى منها لتنشره على حلقة أو اثنتين ومنها:

(١) من هو صـاحب الحق فى الفتـيا بالتكفير: القاضى أم المفتى؟

(٢) مـا هو مـوقف المفـتى إذا كـان الكلام المعروض عليه باعـتبـاره كـفـراً: يحتمل التأويل؟

(٣) أو إذا كان فى المسألة عدة وجوه أغلبـها يحـتمل الكفر وواحـد فقط يحـمل الإسلام.

(٤) مـا هو حكم المذاهب عـامـة والحنفى خاصة من أصحاب الفرق الذين طلعوا بأفكار مبتدعة (أى جديدة لم تكن معروفة على عـهـدى الصحابة والتابعين رضى الله عنهم)؟

(٥) بماذا أفتى الأئمة الأعلام فيمن تفوه بأقوال تعتبر فى نظر العامى فظيعة مستبشعة مثل: من تمنى ألا يحـرم الله الخـمـر وألا يحـرم المناكـحـة بين الأخ والأخت؟!

هذا والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل. ■

الدقى فى يوم الـثـلاثـاء السـادس من صـفـر الخـيـر ١٤١٦هـ الرابع من يوليـو ١٩٩٥م.



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي

نصر حامد أبو زيد

حد الردة
دراسة أصولية تاريخية



أحمد صبحي منصور

مقدمة

لابد أن نبدأ بوضع النقاط فوق الحروف كي ننصف الإسلام العظيم من بعض المسلمين.

* والبداية أن نجعل فارقاً بين الإسلام والمسلمين.

فالإسلام دين الله العظيم الذى يأمر بالعدل والإحسان ويحث على السمو الأخلاقى، والقرآن هو الوثيقة الحقيقية لذلك الدين الإلهى والسنة الحقيقية للرسول ﷺ هى التطبيق العملى والحرفى للقرآن الكريم، وقد كان النبى ﷺ «خلقه القرآن» أو كان كما وصفه رب العزة على «خلق عظيم»..

وذلك «الخلق العظيم» مستمد من «القرآن العظيم»..

* ومن الطبيعى أن هناك فجوة بين تشريعات القرآن العظيم وذلك التطبيق العملى للسنة النبوية وبين سلوكيات وتشريعات بعض المسلمين خلال المراحل التاريخية التالية لعصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة..

ومن أسف أن عصر النبوة والخلافة الراشدة لم يشهد سوى تدوين القرآن الكريم وتطبيقه سلوكيًا، أما العصور التى شهدت الملك العضوض والحكم الاستبدادى الأموى والعباسى فقد شهدت التدوين لتراث المسلمين وشهدت أيضًا المحاولات السياسية لصبغ ذلك التراث بالصبغة الدينية وعلاج تلك الفجوة بين تشريعات القرآن وبين سلوكيات الخلفاء والفقهاء، وتركز ذلك العلاج باصطناع أحاديث منسوبة للنبى تخالف تشريع القرآن وتخالف أيضاً ما كان عليه سلوك النبى ﷺ..

وفى عصور الفتن التى شهدت التدوين، تمت ولادة حد الردة تعبيراً عن ظروف سياسية استلزمت سفك الدماء، ولأن شرع القرآن لايجيز قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ولأنه لا يوجد مبرر فى القرآن لقتل النفس خارج الحق القرآنى وهو القصاص فى القتل فإن فقهاء الدم ابتدعوا حد الردة ووضعوا له حديثين تستطيع بهما الخلافة الاستبدادية مطاردة خصومها السياسيين بغطاء شرعى مزيف.

والتيار الدينى السياسى ينهمك فى المطالبة بتطبيق الشريعة وليس لديه وقت وليست له الدوافع أيضًا لكى يتساءل عن ماهية الشريعة المراد تطبيقها؛ هل هى شريعة القرآن أم شريعة الفقهاء فى العصر العباسى، والتيار الدينى السياسى يستريح

أكثر لشريعة الفقهاء العباسيين لأنها تعطيه السلاح البتار فى مواجهة خصومهم السياسيين ونقصد به حد الردة، لذلك يكون سهلا على رموز التيار الدينى السياسى أن يرفعوا سلاح التكفير وسلاح الردة لإرهاب خصومهم السياسيين فإذا طالبوهم ببرنامج سياسى عملى لترجمة شعار (الإسلام هو الحل) ومبدأ (الحاكمية الإلهية) فإن التيار الدينى يرد عليهم بالتكفير ويرهبهم بحد الردة..

وإذا طالبوا التيار الدينى بالاتفاق على اجتهادات فقهية مستنيرة للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تضع شعار (تطبيق الشريعة) موضع التنفيذ فإن التيار الدينى يتهمهم بمعارضة تطبيق الشريعة ويتهمهم بالكفر ويخيفهم بحد الردة..

*وقد دفع المفكر المصرى **فرج فودة** حياته لأنه تشجع وتحدى التيار الدينى السياسى فى مؤلفاته ومناظراته وطالبهم ببرنامج سياسى محدد مفصل وطالبهم فى آخر مناظرة بالإسكندرية قبيل اغتياله بالاجتهاد فى الإتيان بقوانين عصرية مستمدة من الشريعة الإسلامية، وأعلن أنه مع الدستور القائم على مبادئ الشريعة الإسلامية.. وكان ردهم عليه الاغتيال..

وكأنهم يقدمون برنامجهم الحقيقى فى التعامل مع خصومهم فى الفكر وفى السياسة..

* وقد نجحوا فى تحويل محاكمة المتهمين بقتل **فرج فودة** إلى محاكمة **لفرج فودة** نفسه وإلى مناسبة لإرهاب خصومهم العلمانيين، فطلب الدفاع عن المتهمين شهادة رموز التيار الدينى السياسى، وقد أفتى كبيرهم أن من يعارض تطبيق الشريعة مرتد مستحق للقتل وأن من يقوم بقتله من الأفراد يعتبر مفتئتا فقط على السلطة وليست عليه عقوبة.!!

وانتقلت تلك الفتوى الدامية إلى الرأى العام عبر أجهزة الإعلام، وهللت لها صحف التيار الدينى السياسى وهلل لها أعوانهم فى الصحف القومية، وثار جدل سياسى وفكرى حول حد الردة ما بين مؤيد ومعارض، وتكشف الرأى العام من خلال أدلة مؤيدى حد الردة أنه لا يوجد فى القرآن الكريم ما يؤيد حد الردة وأنه يقوم على حديثى آحاد تفيد الظن ولا تفيد اليقين.. وتبين للرأى العام أن الرسول ﷺ لم يقتل أحداً من المنافقين وهم الذين نزل القرآن يحكم بكفرهم، ولو كان هناك حد للردة لطبقه الرسول..

*وكاتب هذه السطور ينتمى للتيار الأصولى، ولكنه مع الأصول الحقة وهو ينادى بأن الإسلام يحتاج الآن إلى من يعانى فى سبيل إظهار حقائقه، وليس محتاجًا لأولئك الذين يتاجرون باسمه العظيم فى دنيا السياسة والمطامع الدنيوية، وحقيق بكل من يحب الله ورسوله ودين الإسلام أن يبرئ الإسلام من الأوزار التى التصقت به فى عصور الاستبداد، ومنها على سبيل المثال «حد الردة»

*إن ما يعرف بحد الردة يقوم على حديثين فقط، ورد أحدهما فى البخارى وهو الذى يدعو إلى قتل من بدل دينه، وورد الآخر فى صحيح مسلم وهو الذى يقول إنه لا يحل دم المسلم إلا بثلاث: النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لدينه المفارق للجماعة.

ومنهج هذا الكتاب فى موضوع حد الردة يبدأ بتتبع الموضوع فى القرآن الكريم وعصر الرسول ﷺ ثم فى عصر الراشدين وبعدها فى عصور الأمويين والعباسيين، ويناقش الحديثين اللذين قام عليهما حد الردة مناقشة أصولية يبحث فيها حال الرواة والسند والعنعنة ثم أقوال المحققين فى التشريع القائم على أحاديث الآحاد ومنها أقوال الأزهر، وفى الخاتمة يقدم المؤلف تصويراً للأخطار التى ستترتب على تطبيق حد الردة ليضع بذلك شهادته للتاريخ، ولينصف الإسلام من أوازر بعض المسلمين..

الفصل الأول

حد الردة فى ضوء القرآن الكريم

أولا: كلمة «حد» تعنى فى القرآن الشرع والحق ولا تعنى العقوبة

*جاءت كلمة «حدود» فى القرآن الكريم (١٤) مرة. وكلها تعنى حقوق الله وتشريعاته، ولا تعنى العقوبة كما يدل عليه تعبير «حد الردة» أو «حد الزنا» وتطبيق «الحدود» فى الشريعة..

* جاءت مرتين بمعنى شرع الله وأوامره فى قوله تعالى «الأعراب أشد وكفراً ونفاقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله: التوبة ـ أية: ٩٧ وفى قوله تعالى فى صفات المؤمنين «والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله »

وجاءت مرة فى تشريع الصيام فى آية: «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، وفى نهايتها يقول الله تعالى: «تلك حدود الله فلا تقربوها» البقرة ـ آية:١٨٢ .

*وجاءت مرتين فى تشريع الميراث، يقول تعالى فى نهايته «تلك حدود الله» ويقول: «ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها النساء ـ آية : ١٣ ـ ١٤»

* وجاءت تسع مرات فى تشريعات الله تعالى فى الزواج والطلاق..

منها مرة فى موضوع الظهار أى إذا ظاهر الرجل على امرأته وحرمها على نفسه فلا يرجع إليها إلا بعد تقديم كفارة ويقول تعالى بعدها: «تلك حدود الله».

- ومنها أربع مرات فى آية واحدة تتحدث عن الطلاق الأول للزوجة والطلاق الثانى يقول تعالى: «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله. فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به. تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون: البقرة - آية ٢٢٩ .

- ومنها مرتان فى الآية التالية التى تتحدث عن الطلاق للمرة الثالثة وحتمية أن تتزوج شخصًا آخر «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله. وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون - البقرة - آية ٢٣٠ .

- ومنها مرتان فى تحريم إخراج المطلقة من بيتها قبل العدة «لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه - الطلاق - آية ١ .

* هذه هى المواضع التى جاء فيها لفظ «الحدود» وكلها تعنى شرع الله وليس منها ما يتعلق بالعقوبات المنصوص عليها فى القرآن مثل السرقة والزنا والقصاص وقطع الطريق والقذف.. وليس منها ما يتعلق بالعقوبات التى استحدثها العصر العباسى لشرب الخمر والردة وترك الصلاة..

* وذلك يدل على أن العصر العباسى وفقهاءه قد نحتوا لهم مسميات خاصة لاتتفق وتشريعات القرآن.

* وذلك يدل أيضًا على أن عصر الرسول ﷺ المرتبط بالقرآن أساسًا لم يعرف مدلولا اسمه «حد السرقة» أو «حد الزنا» وسائر العقوبات المنصوص عليها فى القرآن لأن القرآن حين ذكر عقوبة



الجلد للزانى لم يستعمل كلمة حد الزنا وكذلك حين تحدث عن جريمة السرقة أو القذف أو القتل.. ويمكن مراجعة ذلك فى القرآن.

* وهذا يؤكد على ذلك الفارق الجوهرى بين دين الله الحق ونوعيات التدين للبشر فى عصورهم المختلفة.

فالله تعالى ينزل الدين خالصًا نقيًا للسمو بالناس والرقى بهم، أما البشر فهم حين يتدينون فإنهم يضعون بصماتهم على الدين فتظهر تلك الفجوة بين الدين الحق وتدين البشر، ويضع البشر صورة قانونية تشريعية للتدين الذى يمارسونه، ويقوم الفقه بتلك المهمة، وطبيعى أن يحدث الاختلاف فى نوعيات التدين فتختلف المذاهب، وطبيعى أن تتأصل الفجوة بين مذاهب الفقه والتشريع القرآنى الأصيل لأن مذاهب الفقه تتأثر بالظروف الاجتماعية والنفسية والسياسية لصاحب المذهب وأتباعه..

ولذلك ليس غريبًا أن يخترع الفقه مدلولات جديدة لم يذكرها تشريع القرآن، وليس غريبًا أن يخترع عقوبات تخالف تشريعات القرآن ومنها ما اصطلحوا على تسميته بحد الردة..

*وقبل أن نتعرض لموقف التشريع القرآنى من «حد الردة» نبدأ بموقف القرآن من التكفير.. فالتكفير هو أساس التشريع الفقهى فى قتل المرتد.. فلابد أن أن يسبق «إقامة الحد على المرتد» اتهامه بالكفر وإقامة محكمة تفتش عن سريرته وعقيدته.

فهل يصح فى تشريع القرآن أن يتهم المسلم إنسانًا بالكفر.؟

هذا هو المبحث التالى..

ثانيًا
(موقف القرآن من التكفير)
(لا يصح للمسلم أن يكفر غيره أو أن يقيم له محاكم تفتيش)

*منح الله تعالى البشر الحرية فى الإيمان به أو الكفر بذاته العلية، والدليل على ذلك واضح فى حياة البشر فى أقوالهم وأفعالهم وفى تاريخهم الماضى والحاضر..

والقرآن - كلام الله العزيز - فيه الإثبات على حرية البشر المطلقة فى الإيمان والكفر، يتضح ذلك فى قصص القرآن عن المشركين كما يتضح أيضاً فى حوار القرآن مع المشركين لإقناعهم بالعقل والمنطق، ولو لم يسمح الله لهم بالحرية ما كان ذلك الحوار وما كانت محاولة الإقناع، بل إن القرآن يؤكد على حرية البشر فى أن يؤمنوا أو أن يكفروا، وفى المقابل فإن مسئوليتهم تجاه هذه الحرية تتجلى يوم الحساب حيث سيحاسبهم رب العزة على اختيارهم، يقول تعالى (وقل الحق من ربكم. فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقاً - الكهف - آية : ٢٩)

*بل إن القرآن الكريم لم يصادر أقوال المشركين فى العيب فى ذات الله، فاليهود قالوا: إن الله فقير ونحن أغنياء: آل عمران - آية: ١٨١ وقالوا: يد الله

مغلولة ـ المائدة ـ آية: ٦٤، وقال مشركو مكة وهم يرفضون إعطاء الصدقة: «أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ـ يس ـ آية ٤٧،

أثبت القرآن هذه الأقوال ولم يصادرها، فصارت مع الرد القرآنى عليها ضمن آيات القرآن التى يتعبد المسلم بتلاوتها.

*ومن الطبيعى أن يرد القرآن ـ كلام الله العزيز ـ على الأقوال التى تخالف دين الله تعالى، وهذا حق الله تعالى، ليس فقط لأنه تعالى هو رب البشر وخالقهم وصاحب الدين الحق ولكن لأنه أيضًا تعامل مع البشر بمنطق العدل، فقد أعطاهم حرية الإيمان وحرية الكفر، وحرية إعلان الكفر وحرية العيب فى الذات الالهية العلية والتقول على الله تعالى، وفى مقابل ذلك فإن من حقه أن يصفهم بالكفر والعصيان وأن يرد على افتراءاتهم وأقاويلهم وينفى عن ذاته العلية اتخاذ الولد والشريك، وتلك قضايا تخصه جل وعلا، ومن حقه الرد عليها..

*إلا أن عدل الله تعالى يتجلى فى التعامل مع طوائف البشر. فحين يحكم بالكفر فإنه تعالى يضع حيثيات الاتهام وأسباب الوصف فيقول مثلا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ق ـ آية: ٧٢، ٧٣،

فالحكم من الله ليس عامًا وإنما هو خاص بمن يقول ذلك القول، وفى الوقت نفسه فإن الذى يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحًا من المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين فهو من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون، يقول تعالى «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ـ الأنعام ـ آية: ٦٩،

أى أن الله تعالى ليس منحازاً لأحد، فمن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر فهو من أولياء الله أصحاب الجنة، ومن يجعل لله ولداً أو يجعل إلهًا مع الله فإن الله تعالى يحكم عليه بالكفر..

وذلك هو ما يخص الله تعالى، فهو صاحب الدين وهو مالك يوم الدين وهو الذى يرد على البشر إن أحسنوا فى العقيدة أو إن أساءوا فيها

*إلا أن الله تعالى لم يعط أحداً من البشر الحكم على الآخرين بالكفر، بل أمر الله تعالى المؤمنين بأن يكون حوارهم بالحكمة والموعظة الحسنة وعدم تزكية النفس وعدم اتهام الغير.. مع تأجيل الحكم إلى الله تعالى يوم القيامة وذلك ما كان مأموراً به خاتم النبيين.. عليهم السلام..

*ونأخذ أمثلة قرآنية:

«الله تعالى يأمر بأن يكون الجدال مع أهل الكتاب بالتى هى أحسن، يقول تعالى «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم. وإلهنا وإلهكم واحد. ونحن له مسلمون ـ «يس آية: ٤٦،

فالجدال مع أهل الكتاب ممنوع إلا إذا كان بالتى هى أحسن.. أى كان نقاشًا موضوعياً بالحجة دون إساءة، أما «الذين ظلموا» فلا جدال معهم حتى لا يتطور الأمر إلى إساءات متبادلة، والله تعالى نهى عن الجدال الذى ينتهى إلى إساءة، ويقول «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ـ الأنعام ـ آية: ١٠٨، وعن الظالمين ـ أو بمفهومنا المتعصبين ـ يقول تعالى للنبى «وإن جادلوك فقل: الله أعلم بما تعلمون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون ـ الحج ـ آية: ٥٥، أى أنه لا مجال للجدال العقيم مع المتعصب، والأفضل الإعراض عنه وذلك شأن المؤمن دائمًا، يقول تعالى فى حال المؤمنين مع المتعصبين المتحفزين الظالمين «وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لانبتغى الجاهلين ـ القصص ـ آية: ٦٨،

وبالمناسبة فتلك الآية الكريمة نزلت فى مؤمنى أهل الكتاب ونزلت مثلا لكل مؤمن فى الحوار أو فى الجدال بالتى هى أحسن وتحاشى الجدل مع المتعصبين.

ولذلك فإن الجدال بالتى هى أحسن هى سمة الحوار بين المؤمنين بالقرآن ومؤمنى أهل الكتاب وذلك معنى قوله تعالى «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم»

وحتى لا يقع المسلم فى اتهام أهل الكتاب بالكفر فإن القرآن يفرض صيغة الحوار فيقول تعالى «وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلاهكم واحد ونحن له مسلمون» أى نؤمن معًا بالإله الواحد ونؤمن بما أنزل إليكم وما أنزل إلينا، ونحن لله مسلمون، ولم يقل مثلا «وأنتم كافرون» لأنه ممنوع اتهام المسلم لغيره بالكفر..

*ولم يأت الأمر مثلا بأن يستشهد المؤمن فى حواره مع أهل الكتاب بما قاله رب العزة عن أولئك الذين قالوا إن الله تعالى ثالث ثلاثة أو إن الله هو المسيح ابن مريم .. لأن ذلك هو قول الله تعالى ذاته فى الرد عليهم، أما نحن فما علينا إلا أن نحاور بالتى هى أحسن ونرجئ الحكم فى العقائد إلى يوم الدين يوم الحساب أمام الله تعالى..

*وقد تحدثت سورة آل عمران عن ميلاد عيسى عليه السلام وبعثته ثم قالت: «ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم. إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن

فـيكون. الحق من ربك فـلا تكن من الممترين ـ آل عمران ـ آية: ٥٨ ـ ٦٠»

وبعد ذلك التوضيح عن بشرية المسيح عليه السلام ورسالته فماذا يكون موقف النبى إذا جاءه أهل الكتاب يجادلونه؟ هل يتهمهم بالكفر؟ هل يرميهم بالضلال؟ هل يتوعدهم بالجحيم؟..

تعالوا بنا نقرأ الآية التالية لنعرف الإجابة فى تلك السورة المدنية التى نزلت فى عصر قوة المسلمين وشوكتهم «فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل: تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ـ آل عمران آية: ٦١»

أى من جادلك فى طبيعة المسيح من بعد ما جاءك فيه من العلم القرآنى فادعهم إلى المباهلة، أى الاحتكام إلى الله تعالى فى الدنيا، بأن يخرج الفريقان ومعهم الأبناء والنساء ويبتهلون الى الله تعالى أن يلعن الكاذب منهما.. لم يقل القرآن للنبى إذا جادلوك فاحكم عليهم بالضلال والكفر ودخول الجحيم.. ولكن ابتهل إلى الله لكى تكون اللعنة من نصيب الكاذب من الفريقين، ومن الطبيعى أن كل فريق يعتقد الصدق فى نفسه..

أى أنه تصعيد وتأجيل للحكم إلى رب العزة لأنه وحده هو الذى يحكم بالكفر أو بالإيمان على عبادة البشر، أما النبى نفسه فلا يملك أن يحكم بكفر أحد.

* والقرآن الكريم فى دعوته لأهل الكتاب يضع أسلوب الحوار الراقى الذى يجب على المسلمين اتباعه، ويقول تعالى للنبى «قل: يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم. ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله. فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ـ آل عمران ـ آية: ٦٤»

نصر حامد أبو زيد



فهذا هو الخطاب الراقى لأهل الكتاب، أن ندعوهم إلى كلمة سواء نلتزم بهما سويًا، أن نعبد الله وحده دون شريك وألا نتخذ كهنوتًا وأربابًا من البشر، فإن رفضوا فلا نتهمهم بالكفر ولا نتحدث باسمهم أو باسم الله ولكن نتحدث باسمنا فقط، فنقول لهم اشهدوا إذن بأننا أسلمنا أنفسنا لله وحده..

لم يقل: فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون وأنتم كافرون «لأنه ليس من حق المسلم اتهام غيره بالكفر وحسبه أن يعلن خضوعه لله، وحسبه شرفًا أن يكون فعلا عند الله كذلك..

والخلاصة أن الله تعالى هو وحده صاحب الحق فى أن يقول عن بعض أهل الكتاب «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم»

وهو وحده تعالى صاحب الحق أن يقول عن أهل الكتاب «ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين ـ آل عمران ـ آية: ١١٣ ـ ١١٤.

الله وحده هو الذى «يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور» وهو الأعلم بحقيقة الإيمان عند الأفراد والطوائف والأمم، والله تعالى يقول «والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض ـ النساء آية: ٢٥»

أما نحن البشر فإذا كنا ندعى الإيمان حقًا «يجب أن نلتزم بأوامر الله تعالى فى أن نقول للناس حسنًا «وقولوا للناس حسنًا ـ البقرة آية: ٨٣»

وأن نجادلهم بالتى هى أحسن، وهل هناك أروع من قوله تعالى فى آداب الدعوة والحوار: «ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إننى من المسلمين. ولا تستوى الحسنة ولا السيئة. ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة وكأنه ولى حميم ـ الأحزاب ـ آية: ٤.

*وقد يقول قائل: إن الله تعالى أمر رسوله أن يقول «قل أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون» أى اتهمهم بالكفر. وقال لهم «يا أيها الكافرون».

والجواب: إن أعداء النبى فى مكة كانوا يفخرون بكفرهم ولم يعتبروا ذلك الاتهام بالكفر نقيصة بأى حال، بل دأبوا على اتهام النبى بالسحر والجنون والكذب واعتبروا الإيمان بالقرآن جريمة تستوجب الإيذاء والحرب..

وإذن فإن قول النبى لهم «يا أيها الكافرون ليس فيه إساءة لهم بل هو خطاب لهم بما يحبون وبما يفخرون، والمهم أن فحوى الخطاب تقرر حرية العقيدة فى آيات السورة التى تنتهى بقوله «لكم دينكم ولى دين»

*الأهم من ذلك هو آداب الحوار مع أولئك الذين كانوا يفخرون بكفرهم ويعتبرون الإيمان بالله ورسوله وكتابة جريمة.. هل كان الله تعالى يأمر رسوله فى الحوار معهم أن يتهمهم بالضلال ويحكم عليهم بدخول النار..

لنقرأ أسلوب الحوار الذى أمر الله به رسوله «قل من يرزقكم من السماوات

والأرض؟ قل لله وأنا وإياكم لعلى هدى أوفى ضلال مبين، لم يأمره - وهو رسول الله - أن يقول للمشركين «أنا على هدى وأنتم فى ضلال مبين. وإنما أمره أن يقول أحدنا على هدى والأخر على ضلال.

وتقول الآية التالية «قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون» لم يقل: لستم مسئولين عن إجرامنا ولسنا مسئولين عن إجرامكم»

بل نسب الإجرام لنفسه - وهو النبى - ولم ينسب إلى المشركين إلا مجرد العمل.. إلى هذا الحد بلغت آداب الحوار حتى مع المشركين المعاندين، وتقول الآية التالية «قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بالحق وهو الفتاح العليم - سبأ - آية: ٢٤» أى يؤجل الحكم بينهم وبينه إلى لقاء الله تعالى يوم القيامة

* وذلك بالنسبة للنبى فى حواره مع المشركين..

فلم يكن من خصائص النبى أن يتهم أعداءه بالكفر.. وبالتالى فلم يكن من خصائصه أن يتهم مسلماً بالكفر.

ومن الطبيعى أن من يتهم غيره بالكفر يضع نفسه فوق النبى، بل ويتقمص الدور الإلهى الذى هو لله وحده..

ومن طبيعة الكهنوت أن يدعى التحدث باسم الله، ولذلك فإنه حيث يوجد الكهنوت يوجد اتهام الآخرين بالكفر وتوجد محاكم التفتيش، وتوجد صكوك الغفران، وليس فى الإسلام كهنوت، ولنتذكر أن الله تعالى دعا أهل الكتاب لنبذ الكهنوت حين قال «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم. ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون».

وذلك هو واقع الإسلام.. لا مجال فيه للأرباب والكهنوت والوسائط أما واقع المسلمين التاريخى فقد عرف تقديس الأولياء والعلماء والأئمة، وأصبح من المقرر أن انتقادهم يعتبر هجومًا على الإسلام، وتلك عقيدة الكهنوت نفسها الذين يعتبرون أنفسهم وأئمتهم أنهم هم الممثلون للدين والمتكلمون باسمه.

ولذلك فإنه من الإنصاف للإسلام أن نبرأه من أعمال المسلمين التى تخالف كتاب الله العزيز.

* والخطورة فى وجود الكهنوت أنه حين يحكم بكفر إنسان يقيم له محاكم تفتيش ويحكم عليه بالقتل.. وتلك مخالفة أخرى لتشريع القرآن فالنبى نفسه لم يحدث أن أقام محاكم تفتيش للمنافقين فى المدينة وقد كان فيها الحاكم المطاع، وكان المنافقون يمثلون المعارضة السياسية والدينية، وكانوا يتآمرون عليه فى أوقات السلم وأوقات الحرب، بما يستوجب فى الدولة الديمقراطية أن يحاكموا بتهم قد تصل إلى درجة الخيانة العظمى،

ونأخذ أمثلة من القرآن الكريم لموقف النبى من المنافقين والمشركين

- كان بعضهم يسارع إلى الردة والكفر ويحزن الرسول لذلك ولكن لم يكن له أن يحاكمهم أو يقيم عليهم حد الردة أو يعقد لهم محاكم تفتيش، كان يكتفى بالحزن ويقول له ربه «يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم: المائدة - آية: ١٠٦

ويطمئنه ربه بأن أولئك الذين يسارعون فى الكفر والردة لن يكون لهم حظ فى الآخرة وذلك يكفى فى عقابهم ويغنى عن اضطهادهم فى الدنيا، يقول تعالى لرسوله «ولا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر أنهم لن يضروا الله شيئًا، يريد الله ألا يجعل لهم حظًا فى الآخرة ولهم عذاب عظيم: البقرة - آية: ٧٦»

- إن المرتد لا يمكن أن يضر الله شيئاً، ويكفيه ما سيناله من عذاب القيامة إذا مات على كفره، وبعض المنافقين كان يتطرف فى كفره إلى درجة التآمر على النبى وعلى المؤمنين فى أوقات الحروب، ومع ذلك فإن النبى لم يعقد لهم محاكم تفتيش، يقول تعالى عن تآمرهم على النبى (ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيّت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب ما يبيتون. فاعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا) :النساء - آية: ٨١

كانوا يقدمون للنبى فروض الطاعة والولاء ويدخلون عليه فى مظهر الطاعة فإذا خرجوا من عنده تآمروا عليه وكذبوا عليه وتقولوا عليه ما لم يقل، والله تعالى الذى يخبر رسوله بمؤامراتهم يخبره أيضا بأنه يسجل عليهم تآمرهم ويكتب عنده أقوالهم ويأمر النبى بالإعراض عنهم وأن يتوكل على الله وكفى بالله وكيلا، لم يقل له ربه أقم لهم محاكم تفتيش واحكم عليهم بالردة والقتل والخيانة العظمى..

- وكانوا يتآمرون على المسلمين والنبى فى الوقت العصيب، وقت المعارك مع المشركين، يتأرجحون فى الولاء بين المسلمين والمشركين، وتلك خيانة عظمى، وينضمون للغالب أو يتظاهرون بذلك، يقول تعالى عنهم (الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم فالله يحكم بينكم يوم القيامة. ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً النساء - آية: ١٤١)

يقول الله تعالى للنبى والمؤمنين معه عنهم (فالله يحكم بينكم يوم القيامة) أى تأجيل للحكم إلى يوم القيامة، لأنه ليس

هناك مجال فى دولة الإسلام الحقيقية لأى نوع من محاكم التفتيش وليس هناك فى تشريع الإسلام الحقيقى ما يعرف بحد الردة.. وإلا كان النبى أول من يطبقه وأول من ينفذه فى المنافقين الذين قال عنهم رب العزة (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً ـ النساء ـ آية: ٨١»

* إن تأجيل الحكم إلى يوم القيامة فيما يخص العقائد وحقوق الله تعالى من الأمور المقررة فى القرآن، ومن أهم خصائص العقيدة الصحيحة فى الإيمان بالله تعالى واليوم الاخر..

وذلك ما نزلت به الرسالات السماوية وقاله الأنبياء والمرسلون، وأخبر به رب العزة فى القرآن الكريم..

ـ لقد قال الله تعالى لعيسى عليه السلام «يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة، ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون ـ آل عمران ـ آية: ٥٥ »

فالله تعالى هو الذى سيحكم بين النصارى فى اختلافاتهم الدينية يوم القيامة، ولو آمنوا بذلك لما عرف تاريخ العصور الوسطى إقامة محاكم التفتيش وحرق المتهمين بتهمة الهرطقة..

ـ والله تعالى يقول عن اليهود «إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه تختلفون ـ النحل ـ آية: ١٢٤ »

فالحكم لله تعالى يوم القيامة فيما يخص اختلافات اليهود فى السبت وغيره.

ومشركو قريش وغيرها كفروا بالقرآن وموعد محاكمتهم يوم القيامة الذى هو (يوم الدين) حيث يكون الملك لله وحده، وهو تعالى وحده صاحب الدين ومالك

نصر حامد أبو زيد



يوم الدين، ولذلك يقول تعالى عن الكافرين بالقرآن «ولا يزال الذين كفروا فى مرية منه حتى تأتيهم الساعة بغتة أو يأتيهم عذاب يوم عظيم. الملك يومئذ لله يحكم بينهم ـ الحج ـ آية: ٩٥»

وكانوا إذا جاءوا يجادلون النبى بالتى هى أسوأ يقول له ربه «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون ـ الحج ـ آية: ٦٨» أى تأجيل الحكم بينهم وبين النبى إلى يوم القيامة.

* ولذلك كان الله تعالى يأمر الرسول بالصبر إلى أن يأتى الوعد الحق يوم القيامة ويتحقق ما وعده ربه به وتقام المحاكمة الكبرى يوم الحساب يقول الله تعالى للنبى «فاصبر إن وعد الله حق فإما نرينك بعض الذى نعدهم أو نتوفينك فإلينا يرجعون ـ النساء ـ آية: ٧٧»

ويقول له ربه «وإما نرينك بعض الذى نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون ـ يونس ـ آية: ٤٦» الجديد فى هذه المحاكمة الكبرى إن الله تعالى هو الشهيد على ما يفعلون وهو الوكيل ـ أى يعتمد عليه ـ المؤمنون، وكفى به تعالى شهيداً وكفى به تعالى وكيلا..

وإذا استوعب المؤمن هذه المعانى أحس بالإشفاق على الذى يغويه الشيطان ويوقعه فى الضلال، لذلك فإن الله تعالى يأمر المؤمنين بالغفران لمن يضل، يقول تعالى «قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزى قوماً بما كانوا يكسبون. من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون ـ الجاثية ـ آية: ١٤»

والمؤمن إذا تفكر فى العذاب الذى ينتظر الضالين فى الآخرة تحول إشفاقه عليهم إلى صفح وغفران، إذ يكفيهم ما ينتظرهم من هول يوم القيامة، ولن يفكر بتاتاً فى اضطهادهم أو محاكمتهم، يقول تعالى «وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل ـ الحجر ـ آية: ٥٨»

فالساعة آتية وفيها يوم الحساب، وما عليك إلا أن تصفح، وليس مجرد الصفح، بل الصفح الجميل..

فأين ذلك السمو من دعاة محاكم التفتيش؟!!

وبعض من يصيبهم الحماس الدينى يهتف متهماً الآخرين بالكفر، بل ربما يرفع هتافه للسماء، وكان ذلك يحدث وقت نزول القرآن كما يحدث الآن، ونزل القرآن يرد «وقيل يارب إن هؤلاء قوم لا يؤمنون. فاصفح عنهم وقل سلام. فسوف يعلمون ـ الزخرف ـ آية: ٨٨»

فالرد عليهم أن نقول لهم سلام عليكم، وأن نصفح عنهم، فسوف يعلمون يوم القيامة..

* إن محاكم التفتيش على عقائد الناس وخطرات نفوسهم شىء فوق طاقة البشر ولذلك فهى دائماً محاكم ظالمة، وليس فقط فى أنها اعتدت على خصوصيات الله تعالى وتفرده وحده بالحكم فى العقائد، وليس فقط فى أنها تخالف شرع الله تعالى فى تأجيل الحكم

فى اختلاف العقائد إلى يوم الدين ولكن لأنها أيضاً أقحمت فى مجال السرائر وما تخفيه الصدور..

فالله وحده هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، وذلك ماقاله رب العزة فى الحديث عن المحاكمة الكبرى يوم القيامة أو التلاقى «لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لاظلم اليوم، إن الله سريع الحساب، أنذرهم يوم الأزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين، ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء»النساء - آية: ١٥ -٢٠، يوم التلاق، هو يوم لقاء الله تعالى، يوم يقوم الناس لرب العالمين، أى يوم القيامة. فى ذلك اليوم يبرز الناس للقاء الله حيث لايخفى على الله منهم شيء وحيث يتحقق أن الملك لله وحده، وحيث تجزى كل نفس بما كسبت، وحيث لا ظلم لأن الله وحده هو الذى يقضى بالحق وهو الذى يعلم الغيب.

* إن من خصائص هذا اليوم الأكبر أن الله تعالى يحاسب الناس على سرائرهم، يقول تعالى (يوم تبلى السرائر - الطارق - آية: ٩) أى يوم يمتحن الله ما فى السرائر..

ويقول عما تخفيه الصدور «إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً - الإسراء - آية: ٣٦».

هنا تكون المحاكمة عادلة لأنها تعلم السرائر وما تخفيه الصدور، وذلك ما اختص الله تعالى به ذاته، وحرم منه رسوله خاتم النبيين الذى لم يكن يعلم سرائر أصحابه، حتى كان من بين أصحابه من هم أشد الناس نفاقاً، إلا أنهم مردوا على النفاق إلى درجة الإدمان، وإلى درجة أنهم خدعوا النبى نفسه بمظهرهم المؤمن، والله تعالى يقول للنبى والمؤمنين «وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لاتعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم - التوبة - آية: ١٠١» قال تعالى للنبى عن أولئك الذين (مردوا على النفاق) (لاتعلمهم) لأن علم السرائر من خصائص الله تعالى علام الغيوب.

* أما الكهنوت فيرفع نفسه فوق الأنبياء حين يدعى علم السرائر والغيوب ويضع نفسه فى مقام رب العزة حين يحاكم باسم الله تعالى - زوراً وبهتاناً - من يخالفه فى العقائد.. إن الله تعالى يقول للنبى (لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر إنهم لن يضروا الله شيئاً. يريد الله الا يجعل لهم حظا فى الآخرة، ولهم عذاب عظيم - آل عمران - آية: ١٧٦)

أى أن الله تعالى يجعل قضية الإيمان والكفر من اختصاص الله تعالى وليست خصائص النبى، فليس على النبى إلا التبليغ والإنذار والتبشير.. فإذا حزن لأن بعضهم ارتد فالله ينهاه عن الحزن لأن القضية تخص الله تعالى ولأن أولئك الذين يسارعون فى الكفر لن يضروا الله شيئاً، ولأن الله تعالى يريد أن يحرمهم من الجنة ويريد أن يعاقبهم بالنار..

إن الله تعالى يقول للنبى (فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر، إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم - الغاشية - آية: ٢١)

* إن السيطرة على عواطف الناس ومعتقداتهم فوق طاقة النبى نفسه، لذلك قال الله تعالى (لست عليهم بمسيطر) والدليل الواضح على ذلك أن سيطرة النبى على المدينة سياسياً لم تكفل له السيطرة الدينية على كل سكانها فكان منهم المنافقون، بل إن المؤمنين فى المدينة تآلفوا واجتمعوا حول النبى بإرادة الله تعالى وتدبيره وليس بجهد النبى وإمكاناته، يقول تعالى (وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما فى الارض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم - الأنفال - آية: ٦٣) إن الذى يستطيع التحكم فى القلوب هو الله جل وعلا.. وقد شاء رب العزة أن يترك القلوب حرة فى أن تؤمن أو أن تكفر، فى أن تطيع أو أن تعصى، فى أن تحب أو تكره ومنع النبى من أن يتطرف فى حماسه للدعوة فيقع فى إكراه الناس على الإيمان، فقال تعالى للنبى (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله - يونس - آية: ٩٩) ولذلك فإن محاكمتهم وعقابهم من شأن الله تعالى وحده ومن حق الله تعالى وحده والذى يغتصب لنفسه ذلك الحق الإلهى فقد جعل نفسه إلهاً مع الله مع أنه لا إله إلا الله.

* التاريخ يثبت أن محاكم التفتيش واضطهاد المخالفين فى العقيدة يأتى دائماً فى العصور التى يسيطر عليها الكهنوت وتقديس البشر من الأئمة الأولياء والأحبار والرهبان، بينما ينعدم ذلك فى عصور التدين الصحيح..

ففى عصر الرسول والخلفاء الراشدين لم يعرف المسلمون محاكم للتفتيش أو حد الردة المزعوم.. مع أن الدولة البيزنطية كانت تضطهد الأقباط المصريين وتقيم لهم محاكم التفتيش بسبب الخلاف فى طبيعة المسيح عليه السلام، لذلك كان ترحيب المصريين بالفتح الإسلامى الذى أنقذهم من الاضطهاد الرومانى الدينى..

ثم ما لبثت العدوى أن انتقلت للمسلمين فى عصور الاستبداد والخلفاء غير الراشدين فعرف المسلمون محاكم

التفتيش وحد الردة وذلك لأسباب خاصة لا شأن للاسلام بها، بل هى فى الدفاع عن مقولات الكهنوت الباطلة من تقديس البشر وتسويغ الاستبداد الدينى السياسى.

* إن الله تعالى لم يضع تشريعًا لمعاقبة الذين يسارعون فى الكفر بعد الإيمان لأنهم كما قال تعالى «لن يضروا الله شيئًا»

أما الكهنوت الدينى والسياسى فهو يلجأ لمعاقبة الخصوم لأن أولئك الخصوم سيضرونهم شيئًا وأشياء..

والعادة أن الكهنوت يقوم على أسس خرافية تجافى العقل وتعارض الحق وتنافى دين الله تعالى، وحيث تنعدم الحجة فالسبيل الوحيد هو استعمال القوة ولذلك يقيم الكهنوت يومًا للحساب قبل يوم الحساب ويعقد محاكم للتفتيش قبل يوم القيامة ويزعمون أنهم يحكمون باسم الله مع أنهم فى الحقيقة يغتصبون حقوق الله..

* لقد وضعوا تشريعات لمحاكم التفتيش تحت عنوان «استتابة المرتد»

وأعطوا أنفسهم حق الاستتابة. مع أن التوبة لا تكون من العبد إلا إلى ربه وحده، فالله وحده هو الذى يتوب على التائب ولم يعط الله تعالى حق الاستتابة لغيره.

إن الله تعالى يقول للمؤمنين «وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون ـ النور ـ آية:٣١»، ويقول «يا أيها الذين أمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا ـ التحريم آية:٨». والله وحده هو الذى يتوب على النبى والمؤمنين «لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة ـ التوبة ـ آية:١١٧»

وليس للنبى نفسه حق الاستتابة أو غفران الذنوب والله تعالى يقول للنبى «ليس لك من الأمر شىء أو يتوب عليهم

نصر حامد أبو زيد



أو يعذبهم فإنهم ظالمون ولله مافى السماوات ومافى الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ـ آل عمران ـ آية:١٢٩»

ولأنه لا إله إلا الله فإنه لايتوب على البشر ولايملك الاستتابة إلا الله وحده وبذلك أمر الله ورسوله أن يقول «قل هو ربى لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ـ الرعد ـ آية:٢٠».

أى إليه وحدة أتوب..

وذلك ماكان النبى يقوله..

* أما الكهنوت فيرفع نفسه فوق النبى فإذا كان النبى ليس له من الأمر شىء فللكهنوت كل شىء وإذا كانت الاستتابة والتوبة على البشر ومحاكمتهم على عقائدهم لله وحده فإن الكهنوت يجعل نفسه شريكًا مع الله ويعطى لنفسه حق محاكمة خصومه وحق عقابهم أيضًا تحت عنوان «استتابة المرتد».

* وفى العصور التى ساد فيها الكهنوت السياسى والدينى كتب الفقهاء فى استتابة المرتد، ونقل ذلك عنهم الشيخ **سيدسابق** فى كتابه (فقه السنة) فيقول بوجوب استتابة المرتد ولو تكررت ردته ويمهل فترة زمنية يراجع فيها نفسه وتفند وساوسه وتناقش فيها أفكارة فإن عدل عن موقفه وبرئ من كل دين يخالف

دين الإسلام قبلت توبته وإلا أقيم عليه الحد..

ويقول (وقدر بعض العلماء هذه الفترة بثلاثة أيام وترك بعضهم تقدير ذلك مع تكرير التوجيه والنقاش حتى يغلب على الظن أنه لن يعود إلى الإسلام، حينئذ يقام عليه الحد، وقيل يجب قتله فى الحال..(١).)

وقد جعلوا السبب الموجب للاتهام بالردة مائعًا غير محدد يسهل تفسيره حسب الهوى، وهو إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، (والمعلوم من الدين بالضرورة) مصطلح فقهى متأخر غير محدد وغير متفق عليه، ولم يعرفه عصر الرسول ولا عصر الخلفاء الراشدين ولا توجد قائمة متفق عليها بذلك المعلوم من الدين بالضرورة، فى القرآن ولاتوجد تلك القائمة المحددة فى الأحاديث الصحيحة أو الباطلة وحتى لاتوجد تلك القائمة بالمعلوم من الدين بالضرورة فى كتابات الفقهاء أنفسهم.. والدليل على ذلك أن كل فقيه يضع أمثلة للمعلوم من الدين بالضرورة، مجرد أمثلة قابلة للزيادة والنقصان، ومجرد قائمة تعبر عن رأى ذلك الفقيه وعصره ومستواه وعقليته..

* والشيخ **سيد سابق** فى كتابه (فقه السنة) أورد أمثلة للمعلوم من الدين بالضرورة يعبر فيها عن آرائه وموقفه من بعض مظاهر حياتنا السياسية، يقول فى المرتد الذى ينكر المعلوم من الدين بالضرورة والذى يستحق القتل، إنه يستحل المحرم الذى أجمع المسلمون على تحريمه ويحرم الحلال الذى أجمع المسلمون على حله، أو يسب النبى ويسب الدين ويطعن فى الكتاب والسنة ويترك الحكم بهما ويفضل القوانين الوضعية عليهما، أو يدعى الوحى، أو يلقى المصحف فى القاذورات أو كتب الحديث مستهينًا بهما مستخفًا بهما.. الخ). (٢) لم

يكن من بنود المعلوم من الدين بالضرورة في العصور السابقة وفي كتابات الفقهاء السابقين تفضيل الحكم بالكتاب والسنة على القوانين الوضعية، لأن تطبيق الشريعة لم يكن شعاراً سياسيًا في العصرين العباسي والمملوكي،

أي أن الشيخ **سيد سابق** جاء بمعلوم جديد من الدين بالضرورة لم يعرفه الفقهاء السابقون، لأن عصر السيد سابق يموج بحركة علمانية تتخذ موقفًا من دعوة التيار الديني لتطبيق الشريعة، حينئذ نفهم لماذا يهددهم الشيخ بحد الردة لأنهم أنكروا معلومًا من الدين بالضرورة إذن فقائمة المعلوم من الدين بالضرورة هي في الحقيقة قائمة تزيد وتنقص حسب الأحوال وحسب رأي كل فقيه وكل عصر، تبدأ من الإلحاد والكفر لتشمل إلقاء كتب الحديث في القاذورات، كما قال الشيخ **سيد سابق** أو إلقاء كتب الفقه أيضاً كما يقول كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة» الذي يضيف أن البصاق على كتب الفقه أو تلطخها بها من مسوغات الإتهام بالردة وبالتالي القتل لو كان البصاق طاهراً!!

يعني أن بعض الناس جعل من الدين مملكة خاصة به يريد أن يفرض به رأيه وكتبه على الناس، وإن أعرضوا هددهم بمحاكم التفتيش والقتل..

وليس عجيبًا بعد هذا أن يتضمن المشروع المقدم لمجلس الشعب لتطبيق الشريعة الإسلامية حد الردة ويضع تعريف حد الردة بأنه إنكار ماهو معلوم من الدين بالضرورة.. ويظل ذلك المفهوم المطاط سيفًا على رقبة كل من يخالف الفقهاء، إلا أن المشروع كان كريماً مع الضحايا فأعطى ثلاثين يوما لاستتابة المرتد قبل قتله..

* إلا أن خطورة الاتهام بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة لاتتوقف على مجرد أنه اتهام مطاط وليس محدداً ببنود معينه معلومة للكافة لا تقبل الزيادة والنقصان والإضافة والحذف، ليس ذلك هو وجه الخطورة الوحيد.

ولكن يضاف إليه أن مفردات الاتهام نفسها قابلة أيضًا للتفسير والتأويل والمط حسب الهوى..

فالشيخ **سيد سابق** يقول مثلا: إن المرتد هو الذي يطعن في الكتاب والسنة، وذلك اتهام مطاط في حد ذاته ففي القرآن الكريم قضايا فكرية وكلامية اختلف فيها المسلمون ولا يزالون مثل قضية الاستواء على العرش ورؤية الله والقضاء والقدر وكل فريق يستشهد بما يؤيد وجهة نظره من القرآن وكل فريق يمكن أن يتهم الآخر بأنه يطعن في الكتاب.

وبالنسبة لمدلول السنة فهو أكثر غموضًا، فأئمة الحديث كل منهم جمع وصحح من الأحاديث ما اعتبره سنة الرسول وكلهم مختلفون ثم جاء من بعدهم فكانوا أكثر اختلافاً وذلك يعطي كل فريق الحجة في أن يتهم خصومه بأنهم يطعنون في السنة، وبالتالي يقيم لهم محاكم التفتيش، وقد امتلأ تاريخ المسلمين في العصرين العباسي والمملوكي بمئات من محاكم التفتيش والتكفير، وانغمست فيها السلطات الحاكمة حسب توجهاتها السياسية والفكرية وكان الفريق المسيطر يتهم غيره بالزندقة ويحاكمه ويدينه بهذه التهمة.

* بل إن تلك الخصومات الفكرية بين المسلمين جعلتهم يرون تطبيق حد الردة على الزنديق دون إعطائه فرصة المحاكمة حتى لايتمكن من الدفاع عن نفسه وتبيين حجته، أي يحرمونه من الاستتابة!!

ويقول كتاب (الفقه على المذاهب الأربعة) بقتل الزنديق بعد الاطلاع عليه بلا طلب توبة منه وهو الذي كان يسمى منافقًا في زمن النبي ولابد من قتله وإن تاب..!!

وقد يتصور القارئ أن ذلك الزنديق كافر ملحد لا يؤمن بالله ورسله وكتبه، كلا.. إنه مؤمن بالله وكتبه ورسله ولكنه مفكر صاحب رأي إلا أن خطأه الأعظم أن آراءه تخالف آراء الفقهاء وتخالف ما اعتبروه معلومًا من الدين بالضرورة لذلك يستحق القتل حتى ولو تاب، ولأنه صاحب حجة ومعه الأدلة والبراهين فإن الكهنوت الفقهي يحرمه من المحاكمة التي يتفضل بها على المرتد الكافر العادي والسبب أن المرتد العادي ليست لديه حجة يخشى منها الكهنوت الفقهي، أما من اتهموه بالزندقة فلديه الحجة والبرهان ولأنهم لا يستطيعون مواجهته في المحاكمة فلا داعي لمحاكمته والأفضل قتله سريعاً..

يقول الشيخ **سيد سابق**: «إن الزنديق هو الذي يعترف بالإسلام ظاهراً وباطناً» إذن هو مؤمن بالقلب واللسان فكيف يكون زنديقاً؟ يقول الشيخ مستدركاً «لكنه يفسر بعض ما ثبت من الدين ضرورة بخلاف ما فسره الصحابه التابعون وأجمعت عليه الأمة».

أي هو زنديق لأنه اجتهد وجاء بآراء جديدة تخالف المألوف وما وجدنا عليه آباءنا وليس مهماً إن كان معه الدليل، إنما المهم أن أدلته تخالف ما فسره الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة..

ويقول الشيخ: «وإن الشرع كما نصب القتل جزاء للارتداد ليكون مزجرة للمرتدين فكذلك نصب القتل جزاء للزندقة ليكون مزجرة للزنادقة وذباً عن تأويل فاسد في الدين لا يصح القول به، فكل من أنكر الشفاعة أو أنكر رؤية الله تعالى يوم القيامة أو أنكر عذاب القبر وسؤال المنكر والنكير وأنكر الصراط

والحساب سواء قال لا أثق بهؤلاء الرواة أو قال أثق بهم لكن الحديث مؤول ثم ذكر تأويلا فاسداً لم يسمع من قبله فهو الزنديق، وقد اتفق جمهور المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجرى هذا المجرى»(٣).

إنها قضايا خلافية، اختلف فيها المسلمون - ولا يزالون ـ اختلفت المعتزلة والحنابلة حول رؤية الله وخلق القرآن واختلف الجميع فى الشفاعة وعذاب القبر وسؤال القبر، وفى قضايا الخلافية يعزز كل فريق رأيه بتأويل الآيات ووضع الأحاديث ومهاجمة أدلة الطرف الآخر.. وهكذا كان الجدل والمناظرات الفكرية فى عصر ازدهار الحركة الفكرية للمسلمين، فلما جاء عصر الجمود والتقليد أراح الفقهاء المتأخرون أنفسهم من عناء الجدل والبحث وأقاموا جداراً اسمه (المعلوم من الدين بالضرورة) ورفعوا سلاح التكفير والاتهام بالزندقة والقتل ضد كل من يحاول الاجتهاد والتفكير ونام الفقهاء المتأخرون تحت جدار المعلوم من الدين بالضرورة ولايزالون نائمين..

* أفيقوا أيها الناس...

فأعظم الظلم أن نقتل النفس التى حرم الله قتلها ثم ننسب ذلك لله تعالى..

ثالثاً
موقف القرآن من الفتوى بقتل النفس خارج القصاص

* أول حرب عالمية فى التاريخ حدثت بين ابنى آدم حين قتل أحدهما الآخر.. ولم يكن القتيل قد ارتكب جريمة قتل فى حياته أى قتله القاتل بدون سبب موجب للقتل..

وقد حكى رب العزة قصة تلك الجريمة الأولى فى تاريخ البشر.. ومن سياق القصة نفهم المراد منها..

نصر حامد أبو زيد



يقول تعالى «واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى إليك لاقتلك إنى أخاف الله رب العالمين».

كان مفهوم القتل وإزهاق النفس معلوماً لدى الأخوين، وكان مفهوم الخطأ فى القتل للنفس البشرية معلوماً أيضا خصوصاً لدى الأخ الضحية الذى آثر عدم الدفاع عن نفسه لأنه يخاف الله رب العالمين وقال لأخيه «إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين».

ولم يكن إثم القتل وذنبه بعيداً عن عقل الأخ المعتدى، لذلك فإنه بعد أن هدد أخاه بالقتل لبث فترة متردداً ثم أصدر فتوى بأن يقتل أخاه، أو بتعبير القرآن «فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين» ولأنها أول جريمة قتل فى التاريخ ولأن آدم أباهما كان لايزال حياً لم يمت بعد، ولأن جثة القتيل كانت أول جثة فى تاريخ البشر فإن الله تعالى بعث غراباً يعلم القاتل كيف يدفن جثة أخيه القتيل «فبعث الله غراباً يبحث فى الارض ليريه كيف يوارى سوءة أخيه قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوءة أخى؟ فأصبح من النادمين»

إن محور هذه القضية يتركز فى قوله تعالى عن القاتل «فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين» وبمعنى آخر، إن التركيز هنا ليس على جريمة القتل فحسب، بل على ماهو أخطر من القتل وهو الإفتاء بالقتل ظلماً، أو تشريع القتل لنفس لاتستحق القتل.

والتعبير القرآنى هنا بالغ الدلالة وهو «فطوعت له نفسه قتل أخيه» أى أباحت وشرعت وأصدرت فتوى بقتل أخيه، وبعد ذلك التشريع جاء التنفيذ فقتله..» وبعدها كانت النتيجة «فأصبح من الخاسرين»!!

* ولأن محور القصة فى التنبيه على خطورة الإفتاء بالقتل ظلماً فإن الله تعالى بعد أن ذكر القصة انتقل مباشرة إلى الهدف منها فقال «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا ـ المائدة - آية:٢٧-٣٢».

«من أجل ذلك» أى من أجل ما سبق فى القصة من استباحة ابن آدم قتل أخيه الذى لايستحق القتل.

«كتبنا على بنى اسرائيل» أى فرضنا فى التشريع فى التوراة.

«أنه من قتل نفسًا بغير نفس» أى من قتل نفساً لم ترتكب جريمة قتل أو قتل نفسًا خارج القصاص، وذلك هو المعنى الظاهر..

«أو فساد فى الارض» والفساد فى الأرض هنا وصف لجريمة قتل النفس غير المستحقة للقتل، لذلك جاءت كلمة «فساد» مجرورة بالكسر..

فكأنما قتل الناس جميعًا، وهنا نقف أمام مشكلة كيف يكون قتل نفس واحدة

مساوياً لقتل الناس جميعاً؟ أو بمعنى آخر لنفرض أن شخصاً قتل رجلا واحداً، وأن رجلا آخر قتل مليون رجل فهل يتساوى هذا وذاك فى مقدار الجريمة؟ بالطبع لا..

إذن فالقرآن هنا لايتحدث عن مجرد جريمة القتل، وإنما يتحدث عن الجريمة الأخطر والأفدح وهى الإفتاء بالقتل ظلماً أو بالتعبير القرآنى الذى هو محور القصة «فطوعت له نفسه قتل أخيه أى فالذى يفتى بقتل نفس لم تقتل نفساً أو غير مستحقة للقتل أو قَتْل نفس خارج القصاص فكأنما قتل الناس جميعاً لأنه باختصار أصدر فتوى قابلة للتنفيذ والتطبيق فى كل عصر وأوان وفى كل مكان أى أصدر فتوى بقتل الناس جميعاً..

ذلك أن السبب الوحيد لقتل النفس هو القصاص، أو قتل القاتل قصاصاً، وذلك حكم الله، فإذا تجاوزنا حدود الله وشرع الله وحكمنا بغير ما أنزل الله فقد أصدرنا حكماً بالإعدام على الناس جميعاً، إذن فقوله تعالى «أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الارض، لا تتحدث عن مجرد القتل ولكن عن جريمة أخطر وهى الإفتاء بقتل من لايستحق القتل ولذلك جاء الوصف بالفساد لتلك الجريمة فقال تعالى: إنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض، ولذلك فإن تشريع القتل خارج القصاص أشد أنواع الفساد.

ثم يوضح القرآن المقصود وأنه الإفتاء الظالم وليس مجرد القتل فيقول تعالى «ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن الطبيعى أنه لايمكن للقاتل أن يعيد المقتول للحياة، وإذن فالمراد واضح وهو أن الجرم الأكبر هو الإفتاء بالقتل ظلماً ومن حارب الإفتاء بالقتل وأثبت أنه تشريع ما أنزل الله به من سلطان فإنه ينقذ الناس جميعاً من تلك الفتاوى المدمرة والسامة أو كأنه أحيا الناس جميعاً..

فالذى يصدر تلك الفتاوى الإجرامية يقتل الناس جميعاً، والذى يحاربها ويظهر بطلانها ينقذ من شرها الناس جميعاً.. ذلك معنى قولة تعالى «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً»

* وقد ذكر رب العزة ذلك التشريع الإلهى فى التوراة فقال عن بنى اسرائيل والتوراة «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ــ المائدة ـ آية:٤٥»

أى ليس هناك مبرر لقتل النفس إلا إذا قتلت النفس نفساً أى فى القصاص..

* وفى التشريع الخاص بنا نحن المسلمين نزل تخفيف واستثناء ينجو به القاتل من القتل إذا رضى أهل القتيل بالدية يقول تعالى «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبدوالأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فالتخفيف هو الأداء للدية بإحسان بعد عفو أهل القتيل أصحاب الدم.

إذن فقاعدة «النفس بالنفس» نزل فيها استثناء هو إعطاء الدية أى أن القاتل لا يقتل فى كل الأحوال..

ولكن قاعدة القصاص سارية سواء كانت بأن يدفع القاتل نفسه أو ماله، ولذلك يقول تعالى «ولكم فى القصاص حياة ــ البقرة ـ آية: ١٧٩»

* وحتى فى القتال فى سبيل الله فإن القصاص هو القاعدة الأساسية لأن تشريع الله تعالى حياة للناس وعدل وإحسان.

فالله تعالى يمنع الاعتداء ويجعل القتال فى الدفاع عن الدولة فقط ضد من يهاجمها «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا إن الله لايحب المعتدين ــ البقرة ـ آية:١٩٠»

وجاء تشريع القصاص فى القواعد الأصولية للقتال فى قوله تعالى «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص. فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ــ البقرة ـ آية: ١٩٤»

أى يحرم الله تعالى على المسلمين مجاوزة القصاص فى حربهم مع المعتدين فإذا قتلوا من المسلمين عشرة فيحرم على المسلمين أن يقتلوا منهم أكثر من عشرة.. وذلك هو تشريع القصاص الذى هو حياة لنا ولغيرنا..

وإذا كان ذلك فى تشريع القتال مع العدو الذى يعتدى علينا فالأمر يكون أكثر أهمية فى التعامل مع الإنسان الآمن الذى لايرفع سيفاً، إذ لامبرر لقتله إلا فى حالة واحدة، هى أن يرتكب هو جريمة قتل ويصمم أهل القتيل على القود منه أى على قتله ويرفضوا أخذ الدية.

ومن أفظع الظلم أن نحكم بقتل نفس لسبب آخر خارج القصاص ثم ننسب تلك الفتاوى الظالمة لدين الله تعالى ودين الله تعالى منها برىء.

* والله تعالى جعلها قاعدة تشريعية وكررها فى القرآن ثلاث مرات ليتعظ بها كل من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، قال فى الوصايا العشر فى سورة الأنعام «ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ــ آية:١٥١»

وقال فى سورة الإسراء ضمن وصايا أخرى «ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه

سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً - آية:٣٣، أى إن الله جعل لأهل القتيل المظلوم سلطاناً يتمكنون به من قتل القاتل أو أخذ الدية منه، ويحذر أهل القتيل من الإسراف فى القتل، أى قتل شخص آخر غير القاتل، أو تعذيب القاتل عند قتله أو التمثيل به..

ويقول تعالى فى سورة الفرقان فى حديثه عن صفات «عباد الرحمن»: «والذين لايدعون مع الله إلهًا آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق - آية:٦٨،

ويلاحظ أن التعبير القرآنى جاء بصيغة واحدة فى تلك القاعدة القرآنية «ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق» «ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق..»

ومعناه.. أن الله تعالى حرم قتل النفس، وتلك هى القاعدة الأساسية، والاستثناء الوحيد هو القصاص الذى نزل فى كلام الله الحق الذى لا ريب فيه والذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والذى هو تنزيل من حكيم حميد..!!

يقول تعالى عن القرآن «وبالحق أنزلناه وبالحق نزل: الإسراء - آية:١٠٥، فالحق الذى نستطيع به الاستثناء من القاعدة القائلة «ولاتقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق» هو كلام الله تعالى الحق فى القرآن الحق الذى نزل بالحق أى هو القصاص. وما يناقض القرآن فهو باطل وافتراء يبرأ منه الله ورسوله، وإذا تعلق ذلك الافتراء الباطل بقتل الناس بدون وجه حق فهو الفساد فى الأرض والله تعالى لايحب الفساد..

وسنة الرسول الحقيقية هى التطبيق العملى لتشريع القرآن ولايمكن أن تتناقض مع القرآن، وذلك مطابقة الرسول فى تعامله مع المرتدين من المنافقين وغيرهم.

نصر حامد أبو زيد



رابعاً
حد الردة فى ضوء السنة الحقيقية للرسول عليه السلام

* سنة الله تعالى هى سنة رسوله عليه السلام.. الله تعالى ينزل الشرع وحيًا والرسول يبلغه وينفذه ويكون النبى أول الناس طاعة وإتباعًا لأوامر الله تعالى.

والله تعالى أمر النبى بأن يقول «إن أتبع إلا ما يوحى إلى - الأحقاف - آية:٩، . والإيمان بالرسول معناه الإيمان بكل مانزل عليه من القرآن والإيمان بأنه اتبع ذلك الوحى وطبقه وكان أول الناس إيماناً به وتنفيذاً له..

والرسول يوم القيامة سيتبرأ من أولئك الذين زيفوا عليه مالم يقل وهجروا القرآن الذى كان يتبعه النبى فى حياته «وقال الرسول يارب إن قومى اتخذوا هذا القرآن مهجوراً. وكذلك جعلنا لكل نبى عدواً من المجرمين وكفى بربك هادياً ونصيراً، الفرقان - آية: ٣٠،

والذى نريد إثباته أنه ليست هناك فجوة أو أدنى تناقض بين القرآن وسنة الرسول الحقيقية فهما شىء واحد.. ومع أن هذه بدهية لاتحتاج الإثبات إلا أننا فى عصر يحتاج الى إثبات البدهيات وتأكيدها..

* إن القاعدة التشريعية الكلية فى القرآن الكريم تقول «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى - البقرة - آية: ٢٥٦،

ودعاة الكهنوت يفهمونها فهمًا خاصاً ينفذون منه إلى تسويغ حد الردة المزعوم، فهم يحرفون معناها بأن الهدف منها أنه لا إكراه على دخول الدين، أما إذا دخل الدين أى الاسلام فقد أصبح مكرهًا ومجبراً على تنفيذ التشريعات الدينية، فإذا أراد الخروج من الدين واجهه حد الردة، وأدرك أنه محبوس فى القفص..

وهذا التحريف لمعنى قوله تعالى «لا إكراه فى الدين» يعنى أن الله تعالى نسى كلمة فى الآية «لا إكراه فى دخول الدين» أى سقطت كلمة «دخول» واكتشف العباقرة ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والحمد لله الذى حفظ القرآن من أى تحريف وإلاكانت أصابع الكهنوت قد حرفت فيه ماشاءت..

إن المعنى الواضح فى الآية أنه لا إكراه فى الدين، فى كل الدين، فلا ينبغى أن يكون هناك إكراه فى دخول الدين ولا إكراه فى الخروج من الدين ولا إكراه فى إقامة شعائر الدين فيما يخص حقوق الله،فالله تعالى يريدك أن تعبده بدافع من اختيارك وضميرك لا أن تصلى له والسياط فوق رأسك، ويريدك أن تتطوع بالصدقة حبًا فى الله ورغبة فى طاعته وليس للرياء أو خوف الإكراه، والمنافقون كانوا يقدمون الصدقات بهذه الطريقة وكانوا يصلون الصلوات رياء، فمنع الله تعالى النبى من أخذ الصدقة ولم يقبل صلاتهم، يقول تعالى «ومامنعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون - التوبة - آية:٥٤، وفى الوقت نفسه قال عن صنف آخر تاب وصدق فى توبته «وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا

صالحًا وآخر سيئًا عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم، خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها - التوبة - آية:١٠٢، أى أخذ منهم الصدقة لأنهم يبذلونها عن طيب خاطر حتى يغفر لهم الله تعالى..

* ونعود إلى قوله تعالى «لا إكراه فى الدين» الذى يمنع الإكراه فى دخوله الدين والخروج منه وإقامة حقوق الله من العبادات، ونقول إن تحريف معنى الآية وقصره على أنه لا إكراه فى دخول الدين فقط كان يستوجب أن يقال فيه «لا إكراه على الدين» فهنا يكون المعنى خاصًا بدخول الدين فقط..

والقرآن الكريم استعمل تعبير «الإكراه على» فى قوله تعالى «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء - النور - آية:٣٣»، أى على الدخول فى طريق البغاء..

ولو أراد الله تعالى أن يقصر الإكراه على دخول الدين فقط لقال «لا إكراه على الدين»، ولكنه أراد منع الإكراه فى كل ما يخص الدين فقال «لا إكراه فى الدين»

والمهم أن القاعدة الكلية فى التشريع الإلهى هى منع الإكراه فى الدين فى دخوله وفى الخروج منه تأسيسًا على حرية البشر التى كفلها لهم الله تعالى فى الإيمان أو الكفر وتأسيسًا على أنهم سيقابلون الله تعالى يوم القيامة ليحاسبهم على اختيارهم..

* ومن هذه القاعدة التشريعية الكلية تفرغت أحكام تشريعية تعكس التقلبات الدينية والسياسية فى عصر نزول القرآن، تلك التقلبات التى تصاحب حركة كل مجتمع، ونزوع أبنائه للخير والشر، للهداية والضلال للايمان والإلحاد، دخولهم فى الدين وارتدادهم عنه.

* لقد عرضنا لموقف النبى حين كان يحزن بسبب أولئك الذين كانوا يسارعون فى الكفر بعد الإيمان، وما كان يملك أن يحاكمهم أو يقيم عليهم حد الردة لأنه ليس فى الإسلام حد ردة..

بل إن القرآن الكريم ذكر موضوع الردة تحديدًا فى أربعة مواضع ولم يجعل فيها للمرتد عقوبة يقيمها عليه الحاكم، بل أوكل أمره لله تعالى يعاقبه فى الدنيا والآخرة.

- يقول تعالى «إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ماتبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم» - محمد آية:٢٥».

أى خدعهم الشيطان.. وتقرأ الآيات بعدها لتبحث عن حد الردة المزعوم فلا تجد إلا تخويفًا لهم مما سيحدث عند الموت «فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم - محمد - آية:٢٧»، وعند يوم الحساب حين يحبط الله أعمالهم «ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم - محمد - آية:٢٨»

أى تأجيل العقوبة لله تعالى يوم القيامة.

- وجاءت المواضع الأخرى فى تحذير المؤمنين من الوقوع فى الردة كأن يقول تعالى «ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم: » يعنى إذا ارتددتم فسيأتى الله بقوم غيركم يكونون أفضل منكم، وذلك المعنى جاء فى قوله تعالى (وإن تتولوا يستبدل قومًا غيركم ثم لايكونوا أمثالكم - محمد - آية:٣٨).

وهذا هو كل ما هنالك.. يستبدلهم بقوم آخرين، لأنه تعالى غنى عن العالمين ولو كفر أهل الأرض جميعًا فلن يضروه تعالى شيئاً..

- ويقول تعالى يحذر المؤمنين من دسائس اليهود (ياأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقًا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين - آل عمران - آية:١٠٠»

ثم يقول تعالى يحببهم فى الإيمان (وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم)

- ويقول تعالى يحذر المؤمنين من محاولات المشركين لاضطهادهم وفتنتهم «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون - البقرة - آية:٢١٧»

لم يقل «ومن يرتددمنكم عن دينه فجزاؤه القتل وحد الردة»، وإنما جعل العقاب فى الآخرة إذا ظل يحيا مرتداً إلى نهاية حياته..

وجاء معنى الردة فى القرآن كثيرا فى الحديث عن المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم.

والمنافقون فى عهد النبى كانوا صنفين: منهم من عرفه الرسول والصنف الآخر لم يعرفه إلا الله تعالى..

والصنف الآخر هو الذى أدمن النفاق ومرد عليه وحافظ على بقاء مظهره وعلى شكله الإسلامى فخفى أمره على النبى والناس جميعًا، وهذا الصنف توعدهم الله بعذاب عظيم وأخبر أن النار فى انتظارهم لأنهم لن يتوبوا، قال تعالى «وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لاتعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم - التوبة - آية:١٠١»، «فالله تعالى وحده هو الذى يعلمهم، وهو

وحده الذى سيعذبهم مرتين فى الدنيا ثم فى الآخرة!! أما الصنف الآخر فقد كشف نفسه ولم يستطع كتمان كراهيته، فكان يقع فى الكفر بلسانه ويقع فى التآمر ثم يسرع للنبى يحلف له أنه ما قال وما فعل..

وهذا الصنف كان معروفًا للنبى وللمؤمنين، وكان القرآن ينزل يفضح تآمرهم يثبت كفرهم وردتهم، ومع ذلك يأمر النبى بالإعراض عنهم، يقول تعالى عن بعضهم «يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بمالم ينالوا وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله فإن يتوبوا يك خيراً لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذاباً أليمًا فى الدنيا والآخرة ـ التوبة ـ آية:٧٤».

يعنى أنهم وقعوا فى الردة حين قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بالكيد للمسلمين ولكن لم يفلحوا، وتلك هى شهادة الله عليهم فهل أقام لهم النبى محكمة تفتيش؟ أو هل أقام عليهم حد الردة المزعوم؟.

إن الله تعالى هو الذى يتولى عقابهم إن ظلوا على النفاق وهو الذى يقبل توبتهم إن تابوا «فإن يتوبوا يك خيراً لهم وإن يتولوا يعذبهم الله عذاباً أليمًا فى الدنيا والآخرة».

* ويقول تعالى عن طائفة من المنافقين «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً ـ النساء ـ آية:١٣٧».

أى تعودوا دخول الإسلام ثم الخروج منه ثم فى النهاية اختاروا الكفر والتطرف فيه وعقابهم عند الله الذى لن يغفر لهم يوم القيامة.

* وبعضهم تكاسل عن الخروج مع النبى فى غزوة تبوك، وكان عقابه

نصر حامد أبو زيد



الدنيوى أن حرمهم الله من شرف الجهاد مع النبى مستقبلاً، وهو عقاب يتمناه المنافقون ثم عقاب آخر لايهتم به المنافقون أيضاً، وهو ألا يصلى النبى على أحدهم إذا مات ولايقوم على قبره مستغفراً له وداعيًا الله أن يرحمه..

يقول تعالى «فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معى أبداً ولن تقاتلوا معى عدوا أنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولاتقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون ـ التوبة ـ آية:٨٣».

أى حكم الله تعالى بكفرهم ومع ذلك يظل أحدهم يعيش إلى أن يموت وكل عقابه منع الرسول من الصلاة عليه والدعاء له..

* ويذكرنا ذلك بصنف آخر من المنافقين كان يتندر على المسلمين أثناء تبرعهم فى غزوة تبوك، فإذا تطوع غنى بالصدقة اتهموه بالرياء وإذا تطوع فقير بما يملك سخروا منه «الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين فى الصدقات والذين لايجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم ـ التوبة ـ آية:٧٩».

أى كل عقابهم أن الله سيعذبهم عذاباً أليماً فى الآخرة.

ولم يقم النبى لهم محكمة تفتيش ولم يقم عليهم حد الردة المزعوم بل كان يستغفر لهم ونزل القرآن يخبر النبى أنه مهما استغفر لهم فلن يغفر الله لهم، «استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدى القوم الفاسقين ـ التوبة ـ آية:٨٠».

أى حكم الله تعالى بكفرهم وفسقهم، ومع ذلك كان النبى يستغفر لهم وكان يصلى عليهم إذا ماتوا حتى نهاه الله عن الصلاة عليهم وقال له «ولاتصل على أحد منهم مات أبداً ولاتقم على قبره».

* وكانوا يحاولون إرضاء المؤمنين وخداعهم بمعسول القول مع استمرارهم على الكفر وحرب الله ورسوله فقال تعالى «يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين. ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ذلك الخزى العظيم ـ التوبة ـ آية:٦٢».

أى توعدهم الله بالخلود فى النار لأنهم حاربوا الله ورسوله.. وذلك هو عقابهم.

* وكانوا يؤذون النبى ويتهمونه بأنه «أذن» أى يسمع لهذا وذاك، ونزل القرآن يدافع عن النبى ويتوعدهم بالعذاب الأليم يوم القيامة.. دون أى إشارة لمحاكم تفتيش أو حد الردة يقول تعالى «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم ـ التوبة ـ آية:٦١»، ومتى سيكون العذاب الأليم؟ يوم القيامة..

* وكانوا يستهزءون بالله تعالى ورسوله الكريم وكتابه الحكيم ويذل

القرآن يحكم بكفرهم ويعلن عدم قبول اعتذارهم، ويؤجل عذابهم إلى يوم القيامة «يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزءوا إن الله مخرج ماتحذرون ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين ـ التوبة ـ آية:٦٤»

فالله تعالى هو الذى ينبئ بما فى قلوبهم وهو الذى يفضح تآمرهم وهو الذى يحكم بكفرهم، وهو الذى يعفو عن طائفة منهم وهو الذى يعذب طائفة أخرى حسبما يعلم من إمكانية التوبة لدى هذا وذاك..

أما النبى فليس له من الأمر شىء..

لأنه نبى الله وليس إلهاً مع الله..

* وكانوا يتحركون فى المدينة يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويمنعون الصدقة والزكاة فتوعدهم الله تعالى بالعذاب واللعنة يوم القيامة «المنافقون المنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هى حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم ـ التوبة ـ آية:٦٧ »

إن الله تعالى هو الذى شهد على تحركهم بالفساد فى مجتمع المدينة وهو الذى يتولى عقابهم، أما النبى فليس له من الأمر شىء..

* ويقول تعالى عن المتخلفين عن الخروج مع النبى فى غزوة تبوك «وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم ـ التوبة ـ آية:٩٠» ومتى ذلك العذاب الأليم؟

ويقول تعالى عن طائفة منهم «سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم جزاءا بما كانوا يكسبون ـ التوبة ـ آية:٩٥».

كان المنافقون المتخلفون عن الغزوة بدون عذر يخشون من أن يعقد لهم المسلمون محاكم، فبادروا يحلفون ويقسمون بالأيمان المغلظة بأنهم لهم العذر حتى يعرض عنهم المسلمون فأمر الله تعالى ـ بعد أن أخبر سلفا بما سيحدث ـ أمر بأن يعرضوا عنهم لأن مصيرهم إلى جهنم.. وفى الوقت نفسه نهى المؤمنين عن أن يرضوا عنهم «يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لايرضى عن القوم الفاسقين ـ التوبة ـ آية:٩٦».

* إن الله تعالى قد حدد سياسة معينة للنبى يتصرف بها مع المنافقين المرتدين، هذه السياسة هى الإعراض عنهم يقول الله تعالى للنبى عنهم «(أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغاً ـ النساء ـ آية:٦٣»

فهنا نوع من الإعراض الإيجابى الذى يشمل الوعظ والنصح دون ضغط أو تخويف ثم تركهم إلى مايختارون فى النهاية..

وحين كانوا يدخلون على النبى يقدمون له فروض الطاعة ثم يخرجون من عنده يتآمرون عليه قال له ربه بعد أن أخبره بتآمرهم «والله يكتب مايبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله ـ النساء ـ آية:٦٣».

وحتى حين كان اليهود فى المدينة يحتكمون للنبى قال له ربه «فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ـ المائدة ـ آية:١٤٢».

وذلك كله يؤكد إن النبى ما أقام محاكم للمنافقين المرتدين، وما عرفت دولة الإسلام الحقيقية فى عهده ذلك الحد المزعوم للردة..

* إن الله وحده هو الذى يعلم ما فى القلوب من إيمان حقيقى أو زائف.. وهو الذى فضح المنافقين وأخبر عن سرائرهم، ولولا أن القرآن نزل يخبر عما تطويه جوانحهم ما علم النبى والمؤمنون حقيقتهم..

* ولقد كان النبى يتعامل مع المؤمنين حسب الظاهر، فهم الذين أعلنوا إيمانهم وهم الذين أسلموا ظاهراً ووقفوا مع النبى، أما الإيمان الحقيقى والإسلام القلبى فمرجعه إلى الله تعالى يحكم عليه وعليهم يوم القيامة.

لذلك يقول تعالى للمؤمنين «ياأيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله.. النساء ـ آية:١٣٦»

ياأيها الذين آمنوا: أى آمنوا حسب الظاهر.

آمنوا بالله ورسوله: أى آمنوا بالله ورسوله حق الإيمان ويقول تعالى: «ياأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً».

«ياأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً ـ التحريم ـ آية:٨»

فالخطاب هنا للمؤمنين حسب الظاهر لكى يكون إيمانهم حقيقياً ومقبولا عند الله، ولكن هذا الإيمان الظاهر يعطى صاحبه كل حقوق المسلم حتى لو اكتفى بمجرد النطق بشهادة الإسلام، وحتى لو كان شخصاً مجهولاً ودارت حرب بين المسلمين وبين قوم ذلك الشخص المجهول، فإن مجرد نطقه بالشهادتين يعصم دمه أثناء المعركة.

يقول تعالى «ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيراً ـ النساء ـ آية:٩٤».

أى أنه مجرد أن يلقى أحدهم السلام - أو تحية الإسلام - فى وقت الحرب فإن ذلك يعصم دمه لاحتمال أن يكون مؤمناً، فيكفى أنه شخص مسالم يلقى السلام لنعتبره مسلماً نحفظ دمه وماله وقت الحرب، وبالتالى فإنه وقت السلم يكون أولى بحقن دمه وماله.

* بل إن المشرك وقت الحرب إذا كف يده واستجار بالمسلمين فى المعركة فإن ذلك يكفى لحقن دمه وتأمينه إلى أن يبلغ داره آمناً بعد أن يسمع كلام الله ليكون ذلك حجة عليه يوم القيامه بأن الدعوة بلغته وعلم بها، وأعطى الفرصة للتفكر والنجاة يقول تعالى للنبى «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون: التوبة - آية:٦»

إلى هذه الدرجة بلغ الرقى الحضارى فى التشريع القرآنى، وبلغ الحرص على صيانة الدماء والنفوس حتى لو كانت عند الله مشركة أو جاحدة.

* وأولى الناس بصيانة دمائهم هم المؤمنون ظاهراً

فأعظم الذنوب بعد الشرك بالله تعالى أن تقتل مؤمناً..

وتحديد المؤمن هنا يرجع للشكل والمظهر..

يقول التشريع القرآنى للمؤمنين «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ: النساء - آية:٩٢» أى لايمكن التصور بأن مؤمناً يقتل مؤمناً إلا على سبيل الخطأ.

فما الحكم إذا قتل أحدهم مؤمناً؟ (مؤمناً حسب الظاهر طبعاً)

نقصد قتله متعمداً مع سبق الإصرار والترصد يقول تعالى «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً: النساء - آية:٩٣».

نصر حامد أبو زيد



أى جزاؤه الخلود فى النار وغضب الله ولعنته والعذاب العظيم وحتى لو كان القاتل مؤمناً فإنه يلقى المصير نفسه..

* وسؤال آخر: فما الحكم فيمن يقتل ملايين المؤمنين متعمداً أو يقتل الناس المؤمنين جميعاً؟

والإجابة: هل يمكن لشخص واحد أن يقتل بنفسه ملايين المؤمنين متعمدا أو يقتل الناس المؤمنين جميعا؟

والجواب: نعم إذا أفتى بقتل النفس التى لاتستحق القتل.. أو إذا أفتى بقتل المرتد والزانى المحصن وتارك الصلاة... إلى آخر تلك الفتاوى السامة التى تحكم بغير ما أنزل الله، وبغير ما سارت عليه سنة الله تعالى ورسوله الكريم..

الفصل الثانى
حد الردة
فى كتب التراث وتاريخ المسلمين

أولا: السيرة النبوية تنفى وجود الردة

بدأ تدوين المغازى أو السيرة النبوية قبل كتابة الأحاديث المنسوبة للنبى عليه السلام ولذلك كانت حقائق السيرة أقرب للصدق وأقرب للواقع القرآنى من أغلب الأحاديث.

ويرتبط بالسيرة ما اصطلح على تسميته بأسباب النزول وهى الروايات التى قالها علماء التفسير الأوائل فى سبب نزول بعض الآيات. وجدير بالذكر أن مجالس العلم الأولى فى عصر الخلفاء الراشدين دارت حول المغازى أو سيرة الرسول وأسباب النزول والتفسير أو التعليق على آيات القرآن الكريم، كان أساتذة تلك المجالس العلمية من الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن عمرو وزيد بن ثابت.

ومن خلال البحث فى السيرة النبوية وأسباب النزول المرتبطة بالقرآن الكريم نتأكد من عدم وجود حد الردة المزعوم.

إن سيرة **ابن هشام** هى أقدم كتب السيرة وأكثرها ثقة واحتراماً، والبحث فيها يثبت أن النبى ـ من خلال الروايات المنقولة عنه ـ لم يعرف حد الردة ولم يعامل المنافقين إلا بالتى هى أحسن.

يذكر **ابن هشام** فى تأريخه لغزوة (أحد) أن جيش المسلمين اجتاز حديقة لأحد المنافقين وهو **مربع بن قيظى** وكان أعمى فقام يحثى التراب فى وجوه المسلمين ويقول للنبى: إن كنت رسول الله فإنى لا أحل لك أن تدخل حائطى (أى بستانى)، وأخذ حفنة من تراب فى يده وقال: والله لو أعلم أنى لا أصيب بها غيرك يا محمد لضربت بها وجهك، فابتدره القوم، فقال لهم النبى عليه السلام لا تقتلوه..

وحين قال زعيم المنافقين: أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، وقال **عمر** للنبى: مر به **عباد ابن بشر** ليقتله، فقال له النبى: فكيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه؟

وعـاش **عـبـدالله بن أبى بن سلول** زعـيم المنافـقين يمارس دوره فى الكيد للمسلمين كيف شاء حتى مات، ولما مات دعى النبى للصلاة عليه فاعترض **عـمـر** وأخـذ يقـول للنبى: يارسـول الله أتصلى على عـدو الله عـبـدالله بن أبى القائل كذا يوم كذا والذى فعل كذا يوم كذا فـتـبـسم النبى وقـال: إنى قـد خـيـرت فاخترت، قد قيل لى: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم. فلو أعلم أنى لو زدت على السبـعين غـفـر له لزدت، ثم صلى عليـه النبى ومشى فى جنازته حتى قـام على قبـره، فنزل قوله تعالى: «ولا تصل على أحـد منهم مـات أبداً ولا تقم على قـبـره».. فـمـا صلى بعدها على منافق.. ويذكـر **ابن هشـام** أن بعض المنافـقين اسـتـهـزأ بالرسـول حين خـرج بالجـيش لمواجـهـة الروم فى غزوة **تبوك** وتوقعوا أن يأسر الروم الرسول والمسلمين وعرف النبى بمقـالتـهم فـجـاءوا إليـه يعـتـذرون ويقولون يارسول الله كنا نخوض ونلعب، فنزل قـوله تعالى: «ولئن سألتـهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب».

ولم يتعرض لهم النبى(٤)..

وهذه بعض أمثلة مما جاء فى سيرة ابن هشام.

ونأخذ أمثلة مما ذكره **النيسابورى** فى كتابه (أسباب النزول).

يقول اجتمع نفر من المنافقين وأخذوا يسبون النبى وعندهم غلام من الأنصار اسمه **عامر بن قيس** فقالوا: لئن كان ما يقوله محمد حقًا لنحن أشر من الحمير، فـأتى عامـر للنبى فأخبـره فـاستـدعـاهم وسألهم فحلفوا له أن عامراً كاذب، وحلف عامـر أنهم كـاذبون وقال: اللهم لا تفرق بيننا حتى تبين صدق الصادق من كذب الكاذب، فنزل قـوله تعالى: «ومنهم الذين يؤذون النبى..».

ويقول: إنه خرج بعض المنافقين مع الرسـول إلى غـزوة تبـوك فكانوا إذا خلوا إلى بـعـضـهـم سـبـوا الرسـول وطعنوا فى الدين، فنقل ما قالوه **حذيفة** إلى الرسول فـقـال لهم النبى: مـا هذا الذى بلغنى عنكم؟ فحلفوا ما قالوا شيئاً..

فنزل قـوله تعالى: «يحلفون بالله مـا قـالوا ولقد قـالوا كلمة الكفر وكـفـروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا..».

ويروى **النيسابورى** رواية أخـرى لقـوله تعـالى عن المنافقين «وهمـوا بما لم ينالوا..» وهى أن بعضـهم تآمـر على قـتل النبى **ليلة العقبة** وكان قائد النبى فى تلك الليلة **عمار بن ياسر** وسائقه **حذيفة** وقع أخفاف الإبل فالتفت فإذا هو بقوم ملثمين فقال: إليكم يا أعداء الله، فأمسكوا ورجعوا، ومضى النبى حتى نزل منزله..

ويروى **النيسابورى** روايات متعددة فى سبب نزول قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقـولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مـؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا».

ومنهـا رواية تقـول: إنهـا نزلت فى معركة انهزم فيها المشركون وهرب منهم رجل فتبعه رجل من المسلمين فلما غشيه بالسلاح قال الهارب: إنى مسلم إنى مسلم فكذبه وقتله وأخذ متاعه فقال له النبى: قتلته بعد ما زعم أنه مسلم، فقال يارسول الله إنما قالها متعوذاً من القتل، فقال له الرسول: فـهـلا شـقـقت عن قلبـه فـتنظر أصادق هو أو كاذب؟

ورواية أخـرى تقـول: إن المسلمين لحـقـوا رجـلا فى غنيـمـة له فـقـال لهم: السلام عليكم فقتلوه وأخذوا غنيمتـه.. فنزلت الآية (٥)..

إذن هى حقيقة قرآنية مطلقة تؤكد أن النبى لم يعـرف حد الردة ولم يتـعامل به مع المنافقين الذين شـهـد الله تعـالى على كفرهم وتآمرهم..

وهى أيضًا حقيقة تاريخية فى سيرة النبى تؤكد أن النبى لم يعرف حـد الردة ولم يتـعامل بـه مع المنافقين الذين شـهـد الله تعالى على كفرهم وتآمرهم..

وقد اضطر بعضهم للاعتراف بهذه الحقيقة ففى كتابه (السنة النبوية بين أهل الفـقـه وأهل الحـديث) يقـول **الشـيخ الغزالى** مستنكراً (متى أمر رسول الله بقتل المنافقين؟ ما وقع ذلك منه: بل لقد نهى عنه)(٦).

فـإذا كـان النبى قـد نـهى عن قـتل المنافقين وهم قد ارتدوا عن الإسلام فماذا يقـول علماء الأصول فى تراث المسلمين عن مـدلول ذلك فـى أصـول التـشـريع؟ يقـول **الإمـام الشـاطبى** فى كـتـابه **(الموافـقـات)** عن السنة النبـوية فى المسـألة السـادسـة تحت عنوان (فـعل الرسـول دليل على مطلق الإذن وتركـه دليل عـلـى مطـلق النـهـى): من أنواع التـرك: منع النبى من قـتل أهل النفـاق وقـال عليه السلام فى ذلك: لا يتـحـدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه..)(٧).

والحـديث السـابق رواه مـسلم فى صحيحه..

والمستـفـاد من ذلك أنه طالما نـهى النبى عن قتل أهل النفاق فذلك يعـتبـر دليـــلاً على مطلق النـهى عن قـــتل المنافقين، وطالما شهد الله تعالى على أن المنافـقين ارتدوا عن الإسلام، إذن فـهـو نهى عن قـتل المرتد. وبالتـالى دليل لنا على أن حـد الردة يناقض التـشـريع الإسلامى بشـهـادة علمـاء الأصـول فى التراث..

وسـبق أن أثبـتنا أنه يناقض تشـريع القرآن..

ولكن المغرمين بحد الردة من الفقهاء، حين يعـوزهم الدليل من القـرآن والأصـول يحتجون بأن أبا بكر حارب المرتدين.

تعالوا بنا إلى حرب الردة

نصـــر حامد أبو زيـــد

ثانياً: بين حرب الردة وحد الردة:

الشائع أن أبا بكر حارب المرتدين لأنهم منعوا الزكاة.. وذلك تبسيط مخل بالموضوع.

إن تقديم الصدقات فى عهد النبى كان يتم طواعية، والله تعالى منع الرسول من أخذ صدقات المنافقين لأنهم لا يستحقون شرف التطوع فقال تعالى: «وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون».

وبعضهم عاهد الله إن رزقه ليتصدقن وليكونن من الصالحين فلما رزقه الله أعرض وبخل، فقال عنه رب العزة «ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين، فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون، فأعقبهم نفاقًا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون».

ويروى **النيسابورى** فى أسباب نزول هذه الآيات أن **ثعلبة** قال للنبى: ادع الله أن يرزقنى مالاً، فقال له: ويحك يا ثعلبة، قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه، فقال ثعلبة: والذى بعثك بالحق لئن دعوت الله أن يرزقنى لأوتين كل ذى حق حقه، فدعا له النبى، وكثرت أغنام ثعلبة حتى ضاقت بها المدينة فخرج بها عن المدينة وانشغل بها عن الصلاة، ورفض أن يعطى الصدقة المفروضة ونزلت فيه الآيات. فعاد للنبى يعرض عليه صدقاته فرفضها النبى ثم رفضها أبوبكر ثم عمر إلى أن مات فى خلافة عثمان[8].

وعاش **أبوبكر** حياته مع النبى وعايش تعامل النبى عليه السلام مع المنافقين وكيف كان يرفض صدقاتهم تنفيذاً لأمر الله تعالى.



ولذلك فلا تتصور أن يكون نهوضه لحرب المرتدين لمجرد أنهم منعوا الزكاة، لأن الأمر كان أعقد من ذلك بكثير..

يقول **ابن كثير** فى تاريخه أنه بعد وفاة النبى عليه السلام ارتدت أحياء كثيرة من الأعراب واشتد النفاق فى المدينة، وكان خطر الأعراب حول المدينة هائلا، وانضمت إلى **مسيلمة الكذاب** قبائل **حنيفة واليمامة** وانضم إلى **طليحة الأسدى** قبائل **أسد وطيء** وآخرون فادعى النبوة مثل **مسيلمة**، ونفذ **أبوبكر** وصية الرسول عند الموت بإرسال حملة **أسامة بن زيد** فأصبحت المدينة بلا جيش قوى يحميها، فتشجع الأعراب المحيطون بالمدينة وبدءوا يتجمعون حولها، مما جعل **أبا بكر** يكون مجموعات حراسة حول المدينة يقودهم **على والزبير وطلحة وسعد بن أبى وقاص وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف**.

وفى ذلك الوقت العصيب جاءت وفود القبائل التى رفعت راية العصيان تفاوض **أبا بكر** على أن لا تؤدى الزكاة، ورفض أبوبكر، وقد أشار الصحابة ومنهم **عمر** على **أبى بكر** بأن يصالحهم على ذلك إلى أن تتحسن أحوال المسلمين فرفض **أبوبكر** وقال: **والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسوله الله لقاتلتهم عليه.**

والواضح أن **أبابكر** قد فهم الأمر على حقيقته، وأنه ليس مجرد منع للزكاة، بل هى ثورة وتهديد للدولة الجديدة ورغبة فى القضاء عليها، ولذلك فإن **أبا بكر** أدرك أن أولئك المتفاوضين، إنما هم طلائع جيش قادم على الأبواب، فأخبر أهل المدينة بأن أولئك المتفاوضين حين يرجعون إلى أقوامهم سيخبرونهم بقلة الجيش فى المدينة.

وهكذا جعل **أبوبكر** يقوى الحراسة على المدينة تحسبًا للهجوم القادم، وألزم أهل المدينة بالاستعداد الحربى فى الداخل، وأمرهم بالحضور فى المسجد على أهبة التحرك، أى أعلن حالة الطوارئ القصوى وبعد رجوع وفد التفاوض بثلاثة أيام وصلت للمدينة طلائع جيش المرتدين، بينما بقى قلب الجيش عند **(ذى حسى)** وأرسلت قوة الحراسة على المدينة تخبر بالهجوم القادم فأمرهم أبوبكر بأن يلزموا أماكنهم،وخرج سريعًا بأهل المدينة المجتمعين فى المسجد، واشترك الجميع فى مواجهة الهجوم حتى هزموهم وطاردوهم إلى حيث قبع قلب الجيش فى (ذى حسى) وفوجيء المسلمون بالكمين ولكن استطاعوا الانتصار.

وقبلها أغارت قبائل الأعراب على المدينة ومعها عناصر من المرتدين من قبائل عبس وذبيان وكنانة ومرة، وقد صدهم المسلمون، ولكن خطرهم كان لايزال قائمًا بسبب قربهم من المدينة، وبعد انتصار المسلمين على الجيش الأول للمرتدين بعثوا حملة إلى أولئك الأعراب ولكنهم استطاعوا هزيمة المسلمين فى بداية الأمر فبات أبوبكر يعبئ المسلمين ثم هاجم الأعراب آخر الليل وهزمهم وطاردهم إلى **(ذى القصة)** وكان ذلك أول الفتح وبعدها تمكن المسلمين فى كل قبيلة من الهجوم على المرتدين فى داخل القبيلة وأخضعوهم. ثم رجع **أسامة بن**

زيد بالجيش منصوراً فقوى به المسلمون فى المدينة، وقد استخلفه **أبوبكر** على المدينة وخرج بالجيش إلى بقايا المرتدين فى (ذى حسى) و(ذى القصة) فهزمهم.. وبعدها أرسل أحد عشر جيشًا لمطاردة المرتدين فى كل أنحاء شبه الجزيرة العربية..!!(٩).

والسؤال هنا: أين ذلك كله من حد الردة؟

إن حرب الردة هى حركة مسلحة استهدفت القضاء السياسى على الدولة الإسلامية، وقد واجهها **أبوبكر** بالسلاح نفسه ليدافع عن الدولة الناشئة، وبعد إخمادها دخل **أبوبكر** بالعرب إلى عصر جديد بالفتوحات الإسلامية فى العراق والشام.

وما يفعله **أبوبكر** ليس مصدراً للتشريع، ولذلك خالفه **عمر** وبعض الصحابة فى اجتهاده السياسى، ونرى أنه أصاب فى موقفه السياسى والحربى، واستطاع أن ينقذ الإسلام والمسلمين من تلك الهجمة القبلية المتخلفة.

ولكن لا شأن لحرب الردة بحد الردة..

إن حد الردة يتحدث عن شخص مسالم لا يرفع سلاحًا، دخل فى الإسلام، أو عاش مسلمًا ثم أراد أن يخرج منه، دون أن يحارب المسلمين.. فالفرق شاسع بين حرب الردة وحد الردة.. وإذا كانت حرب الردة قد وقعت فى خلافة **أبى بكر** فإن حد الردة اخترعوه فيما بعد، **وأبوبكر** فى دفاعه عن وجهة نظره، لم يقل **«من بدل دينه فاقتلوه»** لأن حديث الردة لم يكن قد اخترع فى ذلك الوقت.

ثالثًا: نشأة حد الردة بين الأوزاعى وعكرمة:

يقوم حد الردة المزعوم على مجرد حديثين روى أحدهما **عكرمة** مولى **ابن عباس** والآخر أعلنه **الأوزاعى** بدون سند وبدون رواة فى موقف عصيب.. ثم ما لبث أن رواه مسلم فى «صحيحه» بعد أن منحه السند والعنعنة.

ونبدأ **بالأوزاعى** ودوره فى اختراع حديث الردة القائل **«لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لدينه المفارق للجماعة»**.

لقد عاش **الأوزاعى** فى الدولة الأموية وناصرها وخدمها ثم أدرك الدولة العباسية ومالأها وخدمها أيضًا.. ووجدت فيه الدولتان الأموية والعباسية خير من يمثل فقيه السلطة الذى يفتى لها بما تريد، لذلك عاش مكرمًا فى عهد الأمويين، فلما جاء أعداؤهم العباسيون يفتكون بالأمويين وعملائهم ظهر لهم **الأوزاعى** يعرض خدماته، فعفوا عنه لأنهم فى حاجة ماسة له.. فتمتع بالنعيم العباسى بعد أن تمتع بالنعيم الأموى.

إن الأمويين فى بداية الأمر لم يحتاجوا إلى فقهاء السلطة، **فمعاوية** لم يحتج لفتوى حين قتل **حجر بن عدى الكندى** من أجل كلمة قالها، ولم يحتج **معاوية** لاتهامه بالردة أو إلى مبرر يتمسح بالشرع كى يقتله، **ويزيد بن معاوية** لم يحتج إلى فتوى حين قتل **الحسين** وآله فى **كربلاء** ولم يحتج إلى فتوى تبيح غزو المدينة وانتهاك حرمتها ولم يحتج إلى فتوى تبيح له حصار **مكة** وانتهاك حرمة **الكعبة** وضربها بالمجانيق..

إلا أن تلك الفظائع التى حدثت فى سنوات متتالية تركت أثراً هائلا لدى المسلمين استغله بنجاح أعداء الأمويين من الشيعة والخوارج والموالى.. ولم يعد مجدياً أمام الجهاز الدعائى الأموى تبرير مقتل آل البيت وانتهاك حرمة مكة والمدينة بمجرد القصص والروايات، وكان **القصص** من المهام الرسمية فى الدولة الأموية ويمثل جهاز الإعلام فى عصرنا.

وكانت الطريقة الوحيدة هى التمسح بالمشيئة الإلهية، وذلك ما يفعله الظالم والعاصى فى تبرير ظلمه وعصيانه.. وهكذا بدأت الدعاية الأموية تتخذ مجرى جديداً يقول: إن الله شاء أن يموت **الحسين** وآله قتلى فى كربلاء، وأن مشيئة الله اقتضت أن تنتهك حرمة البيت الحرام والمدينة، وأن الاعتراض على ذلك اعتراض على مشيئة الرحمن وخروج على إرادته، وأنه لا شىء يخرج عن قدرة الله ومشيئته وأن من أنكر ذلك فقد خرج عن الإسلام واستحق القتل.

وبذلك بدأ القول بالجبرية ليبرر مظالم الأمويين السابقة واللاحقة.

وبدأ **الحسن البصرى** فى مقاومته تلك الدعوى بطريقة لينة خوفًا من **الحجاج**، إلا أن **الحسن البصرى** تشجع حين ظهر **معبد بن خالد الجهنى** وقال كلمته المشهورة **«لا قدر والأمر أنف»**، ليرد على دعاوى الأمويين بأن ظلمهم يسير بقدر الله ومشيئته فقال **معبد الجهنى** إنه لا دخل لقدر الله فى تلك المعاصى وإن أمور الأمويين تجرى بالإكراه والاستبداد والظلم رغم أنوف المسلمين أى «لاقدر والأمر أنف».

وانتقل **معبد الجهنى** إلى البصرة وقابل **الحسن البصرى** وقال له: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المؤمنين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، ورد عليه **الحسن البصرى: «كذب أعداء الله»**، وقد شارك **معبد** فى ثورة **ابن الأشعث** على **الحجاج الثقفى** وأسره **الحجاج** ومات تحت التعذيب بعد سنة ٨٠هـ(١٠).

نصر حامد أبو زيد

وسمى مذهب **معبد الجهنى** بالقدرية التى تعلى مذهب الإرادة الحرة ومسئولية الإنسان عن أعماله، واشتق اسم القدرية من قول **معبد** «لاقدر والأمر أنف».

وحمل راية القدرية بعد **الجهنى غيلان الدمشقى** الذى انضم إلى الثائرين على الخليفة **هشام بن عبدالملك**، وأسره الأمويون وسجنوه وكان **غيلان الدمشقى** من الفصحاء، فاجتذب الكثيرين من الأتباع، لذا خشى **هشام** من قتله بدون محاكمة فسلط عليه **الأوزاعى** فقيه الأمويين فى دمشق ودارت مناقشة أو محاكمة أفتى بعدها **الأوزاعى لهشام** بأن يقتل **غيلان** وصاحبه المسجون معه، وحتى ذلك الوقت لم يذكر **الأوزاعى** حديث الردة فأمر **هشام** بإخراجهما من السجن وقطع أيديهما وأرجلهما ثم قطع لسان **غيلان** فمات(١١).

وهنا نتوقف مع **الأوزاعى** ونشأته فى ظل الدولة الأموية وخدمته لها ثم خدمته لأعدائها العباسيين فيما بعد.

ولد **عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعى** فى بعلبك سنة ١١٥ ونشأ بالبقاع فى حجر أمه وكانت تنتقل به من بلد إلى بلد. وتأدب أى تعلم بنفسه، وقد كان شديد الطموح، وقد أدرك أن طريقه للوصول للجاه تأتى عن طريق الشهرة بين الناس والتزلف لبنى أمية، وإذا كان صعبًا على الفقيه فى العراق أن يحظى بحب الناس مع حب بنى أمية حيث تسود الكراهية للأمويين، فإن الوضع فى الشام مختلف، إذ إن أهل الشام هواهم مع الأمويين، لذلك كان سهلاً على **الأوزاعى** أن يحصل على الحظوة الشعبية والحظوة الأموية.

وكان من السهل على **الأوزاعى** أن يستميل اليه أفئدة الناس بادعاء الزهد



وسبك الكرامات ـ قبل ظهور التصوف بقرن من الزمان، وكان الرأى العام يحتفل بالزهاد ويحضر مجالسهم، وكان الأمويون فى الوقت نفسه يحتاجون إلى وجود شيخ شعبى يقدم لهم إلى جانب الفتوى الملائمة المسوغ الشرعى لحكمهم الظالم، واستغل **الأوزاعى** تشوق المجتمع لقصص الزهاد والصالحين فأسرف فى تأليف الكرامات والوحى لنفسه فيقول: **«رأيت رب العزة فى المنام فقال أنت الذى تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فقلت بفضلك يارب، ثم قلت: يارب أمتنى على الإسلام فقال وعلى السنة**، فهنا وحى كاذب يدعيه **الأوزاعى** لنفسه ويقبله منه عصره، وقد سبق به **الأوزاعى** ما قاله الصوفية بعده بقرن من الزمان وهو فى ذلك المنام الذى ادعاه يجعل رب العزة يزكيه ويمدحه.

وقد تقبل الرأى العام تلك الدعوى بقبول حسن خصوصًا أتباع **الأوزاعى** ومريديه، وقد أشاعوا أن بعض الناس رأى منامًا يقال فيه «إن **الأوزاعى** خير من يمشى على الأرض» وتنتهى الأساطير بإدعاء أن من رأى المنام مات حتى لا يوجد الدليل على تلك الرؤيا أو الدعوى.

وكان واضحًا أن **الأوزاعى** يقوم بمهمة القصص. تلك المهنة التى ابتدعها الأمويون وجعلوا لها ديوانًا رسميًا يبثون من خلاله دعايتهم وبياناتهم السياسية والدينية، وفى إحدى تلك المجالس حكى **الأوزاعى** عن نفسه قال: «أردت بيت المقدس فرافقت يهوديًا فلما صرنا إلى طبرية. نزل فاستخرج ضفدعًا فوضع فى عنقها خيطًا فصارت الضفدع خنزيرًا فقال: أبيعها إلى هؤلاء النصارى، فذهب فباعها واشترى طعامًا فأكلناه ثم ركبنا فما سرنا غير بعيد حتى جاء القوم يطلبوننا فقال لى: أحسبه صار فى أيديهم ضفدعًا، فحانت منى التفاتة إليه فإذا بدنه فى ناحية ورأسه فى ناحية فوقفت وجاء القوم فلما نظروا إليه فزعوا ورجعوا عنه فقال لى الرأس: أرجعوا؟ قلت نعم فالتأم الرأس إلى البدن وركب وركبنا فقلت له لا أرافقك أبدًا إذهب عنى».

وتلك الأسطورة لو قالها شخص عادى لاستحق السخرية من الناس ولكن حين يقولها شيخ يحظى بتصديق الناس له واعتقادهم فى دينه فلابد أن يصدقوه.. وقد استطاع **الأوزاعى** أن يقنع الناس بتقواه فوصفوه بأنه كان من شدة الخشوع كأنه أعمى وقالوا «إنه كان يعظ الناس فلا يبقى أحد فى مجلسه إلا بكى بعينه أو بقلبه وما رأيناه يبكى فى مجلسه قط، وكان إذا اختلى بكى حتى يرحمه الناس»، فكيف يبكى فى خلوة وكيف يرحمه الناس وهم لا يرون بكاءه؟!

والمستفاد من ذلك أن هناك من يشيع تلك الأخبار عن **الأوزاعى** حتى يعتقد الناس فى خشوعه وخوفه من الله.

وكانت زوجته من ضمن فريق الدعاية، فقد دخلت امرأة عليها فرأت الحصير الذى يصلى عليه **الأوزاعى** مبلولاً فقالت المرأة لعل الصبى تبول هنا؟ فقالت لها زوجة **الأوزاعى**: هذا أثر

دموع الشيخ فى سجوده وهكذا يصبح كل يوم؟!

ولذلك كان **الأوزاعى** فى الشام معظمًا مكرمًا كما يقول المؤرخ الشامى **ابن كثير** وكان أمره أعز عندهم من أمر السلطان وقد همّ الوالى العباسى **عبدالله ابن على** بعد القضاء على الأمويين بأن يقتل **الأوزاعى** باعتباره من عملائهم فقال له أصحابه دعه عنك والله لو أمر أهل الشام أن يقتلوك لقتلوك.

وقد حكى **ابن كثير** قصة ذلك اللقاء بين **الأوزاعى** والقائد العباسى **عبدالله بن على** عم الخليفة **السفاح** والجبار الذى أباد بنى أمية بالشام.

يقول **ابن كثير** عن **الأوزاعى** «كان له فى بيت المال على الخلفاء إقطاع صار له من بنى أمية وقد وصل إليه من خلفاء بنى أمية وأقاربهم وبنى العباس نحو السبعين ألف دينار».

أى استفاد من الدولتين أعطوه الإقطاعيات الزراعية والأموال.

ويقول **ابن كثير** «ولما دخل **عبدالله ابن على** ـ عم السفاح ـ الذى أجلى بنى أمية عن الشام وأزال الله سبحانه دولتهم على يده دمشق فطلب **الأوزاعى** فتغيب عنه ثلاثة أيام ثم حضر بين يديه».

أى أن القائد العباسى بعد أن أقام مذابح للأمويين وبعد أن نبش قبور الموتى من الخلفاء السابقين منهم، وبعد أن نكل بأعوان الأمويين استدعى **الأوزاعى**، فاختفى **الأوزاعى** ثلاثة أيام ثم حضر بين يديه وقد أعد ما سيقوله فى ذلك اللقاء العصيب لينجو برقبته.

وينقل **ابن كثير** رواية **الأوزاعى** نفسه عن ذلك اللقاء «قال **الأوزاعى**: دخلت عليه وهو على سريره وفى يده خيزرانة والمسودة ـ أى القادة العباسيون وكانوا يلبسون السواد ـ عن يمينه وشماله معهم السيوف مصلته والعمد الحديد ـ أى الأعمدة الحديدية ـ فسلمت عليه فلم يرد ونكت بتلك الخيزرانة التى فى يده ثم قال: يا **أوزاعى** ما ترى فيما صنعناه من إزالة أيدى الظلمة عن العباد والبلاد أجهاداً ورباطاً هو؟ فقلت: يا أيها الأمير سمعت **يحيى بن سعيد الأنصارى** يقول سمعت **محمد بن إبراهيم التيمى** يقول سمعت **علقمة بن وقاص** يقول سمعت **عمر بن الخطاب** يقول سمعت **رسول الله** صلى الله عليه وسلم يقول: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». قال **الأوزاعى** فنكت بالخيزرانة أشد مما كان ينكت وجعل من حوله يقبضون أيديهم على قبضات سيوفهم ثم قال: يا **أوزاعى** ما تقول فى دماء بنى أمية؟ فقلت قال رسوله الله: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لدينه المفارق للجماعة»، قال **الأوزاعى**: فنكت بها أشد من ذلك ثم قال: ما تقول فى أموالهم فقلت: إن كانت فى أيديهم حراماً فهى حرام عليك أيضًا وإن كانت لهم حلالا فلا تحل لك إلا بطريق شرعى، قال: فنكت أشد مما كان ينكت قبل ذلك ثم قال: ألا نوليك القضاء؟ فقلت إن أسلافك لم يكونوا يشقون على ذلك وإنى أحب أن يتم ما ابتدأونى به من إحسان، فقال كأنك تحب الانصراف فقلت إن ورائى حرمًا محتاجون إلى القيام عليهن وسترهن وقلوبهن مشغولة بسببى قال **الأوزاعى** وانتظرت رأسى أن يسقط بين يدى، فأمرنى بالانصراف فلما خرجت إذ برسوله من ورائى وإذا معه مائتا دينار فقال يقول لك الأمير استنفق هذه قال **الأوزاعى** فتصدقت بها وإنما أخذتها خوفًا وقال الراوى عن **الأوزاعى** وكان فى تلك الأيام الثلاثة صائمًا فقال: إن الأمير لما بلغه ذلك عرض عليه الفطر عنده فأبى أن يفطر عنده.

اخترنا أن ننقل هذه الرواية الطويلة التى يحكيها **الأوزاعى** عن نفسه وقد عرفنا جرأته على الكذب والاختلاق ولكنها مع الشك فى بعض أجزائها إلا أنها تعطينا مشاعر الخوف لدى **الأوزاعى**، ذلك الخوف الذى لا يتفق مع تلك الردود الجريئة **للأوزاعى** خصوصًا وهو فقيه من فقهاء السلطة السابقة يريد أن ينجو من السلطة القادمة وقسوتها فى الانتقام، ولذلك لا نتصور أن يواجه جبار بنى العباس **عبدالله بن على** بأن يقول له مثلاً عن الأموال التى سلبها من الأمويين إن كانت فى أيديهم حرامًا فهى حرام عليك أيضًا وإن كانت لهم حلالا فلا تحل لك إلا بطريق شرعى.

إلا أن ذلك الخوف يفرض على فقيه من نوعية **الأوزاعى** أن يختفى أيامًا يجهز فيها دفاعه عن نفسه وتملقه للسلطة الجديدة واستعداده لخدمتها، وذلك بشتى الطرق، وإن كان قد جرؤ على أن يدعى أنه يرى الله تعالى فى المنام ويجعل رب العزة يزكيه ويمدحه فإن من السهل عليه أن يدعى حديثًا نبوياً يخترعه اختراعًا يبيح به للسلطة العباسية أن تقتل خصومها بتهم ثلاث: القصاص، والزنا بعد إحصان والخروج عن الجماعة والدين.

ويلاحظ أن **الأوزاعى** ذكر الحديث «إنما الأعمال بالنيات»، وحرص على أن يذكر إسناده وروايته بالتفصيل ولكنه حينما ذكر حديث الردة «لا يحل دم امرىء مسلم»، فإنه لم يذكر له إسناداً لأنه لم يكن له إسناد حتى ذلك الوقت أو

بمعنى آخر لم يكن حديثًا على الإطلاق وإنما اختراع حديث قدمه **الأوزاعى** هدية يبرهن به للسلطة الجديدة على استعداده لخدمتهم.

ومن الطبيعى أن يقتنع **عبدالله بن على** بأهمية الإبقاء على **الأوزاعى** لأنه لن يستفيد من قتله شيئًا، بل ربما يثور عليه أهل الشام الذين يحبونه، ثم إن وجود **الأوزاعى** فى خدمته أفضل لتأكيد السيطرة على الشام.

ويذكر **ابن كثير** أن **الأوزاعى** اجتمع بالخليفة **المنصور** العباسى حين دخل **المنصور** الشام وقد أحبه **المنصور** وعظمه.. ولذلك وصلته الأعطيات والإقطاعيات من العباسيين كما كانت فى عهد الأمويين.

ولقد ظلت هيبة **الأوزاعى** فى الشام تحتل قلوب أهله حتى إن **الذهبى** فى كتابه «ميزان الاعتدال» تحرج من نقد **الأوزاعى** فى ترجمته له واكتفى بأن يقول عن **مسرور بن سعيد** راوية **الأوزاعى** «غمزه أى هاجمه وطعن فيه **ابن حيان** فقال يروى عن **الأوزاعى** المناكير الكثيرة»(١٢)..

أى أن **الأوزاعى** يروى أحاديث منكرة..

وأفظعها حديث الردة «**لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لدينه المفارق للجماعة..**»..

لأنه أعطى اثنين من المبررات لقتل النفس التى لا تستحق القتل وقد وافق ذلك هوى الدولة العباسية لأنها بهذا الحديث المفترى وجدت غطاءً تشريعيًا للتخلص من خصومها الأمويين ثم الفرس..

لقد جاءت الدولة العباسية بمفهوم جديد للسلطة يخالف المفهوم الأموى فإذا

نصر حامد أبو زيد



كانت الدولة الأموية تعول أساسًا على قانون القوة فإن العباسيين الذين وصلوا للحكم تحت ستار الدعوة للرضى من آل **محمد** وتحت شعار أنهم آل البيت كان لهم مفهوم جديد للسلطة هو قانون الشرع. فالخليفة الجديد يحكم بالسلطة الإلهية المستمدة من كونه من آل بيت النبى، والخليفة **المنصور** العباسى خطب يوم عرفة فقال: «يا أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده وخازنه على فيئه أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه..»(١٣).

أى يحكم بالحق الإلهى وذلك ما كان سائداً فى العصور الوسطى وفى أوروبا باسم The Divine Right Of Kings .

ومن الطبيعى أن يؤسس أحكامه على أدلة تشريعية وإذا كان عسيراً أن يجد هواه فى القرآن فإنه يمكن أن يخترع له فقهاء السلطة ما يريدون من الأحاديث والفتاوى..

ولذلك فإن استئصال الأمويين فى السنوات الأولى للحكم العباسى كان بفتوى وحديث الردة الذى يحل دم المسلم بإحدى ثلاث وكلها تنطبق على فلول بنى أمية، فقد قتلوا آل البيت فى كربلاء وقتلوا كل ثائر من ذرية **الحسين** وآخر ضحاياهم كان **إبراهيم المهدى** صاحب الدعوة العباسية الذى قتله **مروان ابن محمد** آخر الخلفاء الأمويين فى الشام..

إذن ينطبق عليهم من وجهة نظر العباسيين قاعدة النفس بالنفس، ثم انهمك الأمويون فى عصرهم الأخير فى المجون والانحلال الخلقى وكان رائدهم فى ذلك بعض الخلفاء الأمويين مثل **يزيد ابن عبدالملك والوليد بن يزيد**، أى كان من السهل اتهامهم بالزنا بعد إحصان ومن السهل أيضًا اتهامهم بترك الدين ومفارقة الجماعة خصوصًا وقد اشتهروا بإماتة الصلاة وعدم إقامتها، وكانت صياغة الحديث بهذا الشكل تعبر عن فهم **الأوزاعى** لمتطلبات السلطة العباسية الجديدة واحتياجاتها فى التخلص من خصومها تحت غطاء شرعى مصطنع.

والدليل على ذلك رواج حديث **الأوزاعى** واستخدام السلطة العباسية له فى مواجهة خصومها الجدد وهم الفرس.

فالموالى الفرس هم الذين أعانوا العباسيين على إقامة ملكهم وكان **أبومسلم الخراسانى** وجنده هم القوة الضاربة للعباسيين، وحين جاء وقت توزيع الغنائم والمكاسب السياسية استأثر العباسيون بكل شىء وقتلوا **أبا مسلم الخراسانى** فثارت **ابنته** فى خراسان وظهرت طائفة **الأبومسلمية** تحارب العباسيين فى شرق فارس، وكان لهم أتباعهم فى بغداد وفى البلاط العباسى، وبينما واجه العباسيون ثورات الموالى فى شرق فارس بإرسال الجيوش الجرارة فإنهم تتبعوا عملاء الثوار فى بغداد وعمدوا إلى التخلص منهم باتهامهم بالردة أو الزندقة، ولذلك نشط الخليفة **المهدى** العباسى فى تتبع الزنادقة وقتلهم بالتهم الثلاث الواردة فى حديث **الأوزاعى**، وكانت شهرة الفرس بالانحلال الدينى والخلقى مما يساعد على اتهامهم وقتلهم وفقًا لذلك التشريع **الأوزاعى** العباسى، والسطور الأولى فى

تاريخ **المهدى** تؤكد على أنه أباد الزنادقة وتتبعهم فى كل مكان **والمهدى** هو ابن الخليفة **المنصور**. ولهذا لا نعجب إذا أصبحت **للأوزاعى** حظوة عند الخليفة **المنصور** العباسى أو بتعبير **ابن كثير** «وقد أحبه وعظمه».

ولا نعجب أيضًا إذا عامل **المنصور العباسى** فقيهًا آخر بالاضطهاد والعنت ثم قتله، إنه الإمام **أبوحنيفة** الذى يعتبر صورة معكوسة **للأوزاعى**.

لقد نشأ **الأوزاعى** فى الشام ينتمى إلى العرب ويخدم السلطة الأموية، أما **أبوحنيفة** فقد نشأ فى العراق منتمياً إلى الفرس ويناوئ السلطة الأموية وجاءت الدولة العباسية وسرعان ما أصلح **الأوزاعى** شئونه معها وصار صاحب حظوة عند الخليفة **المنصور**.

أما **أبوحنيفة** الذى ناوأ الدولة الأموية وتحقق أمله فى القضاء عليها فإنه لم يلبث أن حدثت الجفوة بينه وبين الخليفة **المنصور** فاضطهده وقتله بالسم.

فى حياته فى الدولة الأموية كان **أبوحنيفة** يناصر الثورات الشيعية العلوية ضدها ومنها ثورة **زيد بن على زين العابدين** سنة ١٢١ تذمرت له الدولة الأموية وأراد الوالى على العراق **ابن هبيرة** أن يختبر ولاءه للأمويين لأنه لم يكن لديه دليل واضح على اشتراكه الفعلى فى ثورات العلويين، وفى ذلك الوقت كان العراق يموج بقلاقل ضد الأمويين فجمع **ابن هبيرة** فقهاء العراق ومنهم **أبوحنيفة** وأسند لكل واحد منهم عملاً وجعل فى يد **أبى حنيفة** الخاتم أى السلطة على كل الفقهاء، فلا أمر إلا بإذنه، ووافق الفقهاء على خدمة الدولة ما عدا **أبا حنيفة**، فهدده **ابن هبيرة** بالضرب والعذاب فأبى فقال له الفقهاء: «إنا نناشدك الله ألا تهلك نفسك فإنا أخوتك وكلنا كارهون لذلك الامر، فقال **أبو حنيفة**: لو أرادنى أعد له أبوب مسجد واسط لم أدخل فى ذلك فيكف وهو يريد منى أن يكتب دم رجل يضرب عنقه وأختم أنا على ذلك الكتاب فوالله لا أدخل فى ذلك أبدا.. وأمر **ابن هبيرة** بضرب **أبى حنيفة** وحبسه ثم يأس منه فأطلق سراحه فهرب **أبو حنيفة** إلى مكة وظل فيها إلى أن قامت الدولة العباسية فجاء للكوفة فى خلافة **أبى جعفر المنصور**(١٤)

- وكان طبيعيًا أن تحتفل به الدولة العباسية لمواقفه مع آل البيت ومقاومته للدولة الأموية وكونه من ضحاياها، لذلك قربه الخليفة **المنصور** وكان يستشيره، إلا أن محاولة **المنصور** استغلال **أبى حنيفة** وجبروت **المنصور** فى التنكيل ببنى عمه العلويين عند ثورة **محمد النفس الزكية** سنة ١٤٥ جعل العلاقة تسوء بين الخليفة والفقيه الحر..

فقد اتهم **المنصور أبا حنيفة** بأنه يثبط القواد العباسيين عن حرب **محمد النفس الزكية** وأخيه **ابراهيم**، وراح **المنصور** يخطط للإيقاع **بأبى حنيفة** فى الوقت نفسه الذى كان **أبو حنيفة** يفتى بما يعتقده حقا وهو يعرف أن الخليفة لا يريد إلا الفتاوى التى تساعده فى حكمه.. كان **المنصور** قد اشترط على أهل الموصل أنهم إذا ثاروا عليه فإن دمائهم حلال وثار أهل الموصل سنة ١٤٨ فجمع **المنصور** الفقهاء وفيهم أبو حنيفة وقال لهم: أهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا على وها هم قد خرجوا وحلت لى دماؤهم، فقال الفقهاء إن عفوت فأنت أهل للعفو وإن عاقبت فبما يستحقون، ولكن أبا حنيفة قال: يا أمير المؤمنين إنهم أباحوا لك ما لا يملكون وقد اشترطت عليهم ماليس لك حين وافقوا أنهم إذا ثاروا عليك فدماؤهم حلال لأنهم لا يملكون دماءهم، وليس لك أن تشترط عليهم سفك دمائهم، أرأيت لو أن امرأة أباحت جسدها بغير عقد نكاح أيحوز لها ذلك؟ فقال الخليفة:لا

وأمر الخليفة بانصراف الفقهاء ثم قال **لأبى حنيفة**: لا تفت الناس بما هو شين على إمامك فتقوم الثورات وتبسط أيدى الخوارج (١٥)

ويلاحظ أن أولئك الفقهاء الذين نافقوا المنصور هم الفقهاء أنفسهم الذين أبدوا استعدادهم لخدمة **ابن هبيرة** والى العراق للأمويين وكان منهم **ابن أبى ليلى وابن شبرمة وابن أبى هند** أعلام الفقهاء فى العراق.

ومن الطبيعى أن يحقدوا على **أبى حنيفة** استقلاله واستقامته لذلك استجابوا لدعوة **أبى جعفر المنصور** فانطلقوا يهاجمون **أبا حنيفة** ويتهمونه بإنكار الأحاديث تلك الأحاديث التى اصطنعوها لخدمة السلطة العباسية. وتطرف **ابن أبى ليلى** فى النيل من **أبى حنيفة** حتى يقول **أبو حنيفة**:إن ابن أبى ليلى ليستحل منى مالا أستحله من حيوان»!!

وآتت تلك الحملة ثمارها إذ هيأت الفرصة **للمنصور** فى اغتيال **أبى حنيفة** بالسم بعد أن سجنه وضربه مائة وعشرة أسواط سنة ١٥٠ هـ (١٦)

ولكن ما علاقة ذلك **بالأوزاعى**؟

إن الاختلاف بين **الأوزاعى وأبى حنيفة** فى الشخصية والسيرة الذاتية والموقف من السلطة الحاكمة انعكس على المنهج الفكرى لكل منها..

أبو حنيفة كان حريصاً على صيانة الأنفس والدماء وكان بالقدر نفسه يرفض الأحاديث الكاذبة وإذا اتهموه بأنه يكذب على رسول الله كان يقول: «**ردى على كل رجل يحدث عن النبى بخلاف القرآن ليس ردًا على النبى ولا تكذيبًا ولكنه رد على من يحدث عنه بالباطل**» (١٧)

أما **الأوزاعى** الذى عاصر **أبا حنيفة** فقد كان يحدث عن الرسول

مناكير أى أحاديث ينكرها سامعها كما قال **الذهبى فى ميزان الاعتدال** وكان يفترى أحاديث عن رب العزة وبالقدر نفسه كان يفتى للحاكم باستحلال الدماء، كما أفتى **لهشام بن عبد الملك** الأموى بقتل **غيلان الدمشقى**، ثم أفتى للعباسيين باستحلال دماء الأمويين ولذلك عاش فى كنف الأمويين ثم العباسيين، بينما لقى **أبو حنيفة** الاضطهاد من الأمويين ثم من العباسيين.

- ومن الطبيعى أن يحدث تنافر بين **أبى حنيفة والأوزاعى.**

فالأحاديث التى كان يرويها - أو يفتريها - **الأوزاعى** كان يرفضها **أبو حنيفة**، وكانت بينهما مناقشات وحوارات فى رفع الأيدى عند الركوع وعند القيام منه.. وكان **أبو حنيفة** يقدم الرأى والقياس أى اجتهاده الشخصى على أحاديث **الأوزاعى** وغيره..

وكان **الأوزاعى** يرد عليه ويقول : «إنا لا ننقم على أبى حنيفة أنه رأى - أى يقول بالرأى - كلنا يرى - أى كلنا يقول بالرأى والاجتهاد - ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبى فيخالفه إلى غيره» (١٨)

الأوزاعى يعتقد أنه طالما اخترع حديثًا فقد أصبح حديثًا قاله الرسول، **وأبو حنيفة** كان يقول فى الرد على **الأوزاعى** وغيره من فقهاء السلطة **«ردى على كل رجل يحدث عن النبى بخلاف القرآن ليس ردًا على النبى ولا تكذيبًا له ولكنه رد على من يحدث عنه بالباطل»!!**

حديث **الأوزاعى** فى **صحيح مسلم**

وعمل فقهاء الدولة العباسية على نشر حديث **الأوزاعى** وجعلوه له إسنادًا بعد أن كان **الأوزاعى** قد ذكره بدون إسناد، وشاع الحديث على الألسنة إلى أن ذكره

نصر حامد أبو زيد



مسلم فى صحيحة بعد موت **الأوزاعى** بقرنين من الزمان وبدون إشارة إلى **الأوزاعى** فى سلسلة الرواة والسند.

وقد ذكر **مسلم** رواته على النحو الآتى:

حدثنا **أبوبكر بن أبى شيبة** عن **حفص بن غياث وأبو معاوية عن وكيع عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق عن عبد الله (ابن مسعود) قال قال رسول الله لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا**

بأحد ثلاث: الثيب الزانى والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة..(١٩)

- وصيغة الحديث نرى فيها الصنعة الأوزاعية التى تتيح للدولة العباسية قتل الثائرين عليها من الرجال.

ولكن الأحكام التشريعية الإسلامية فى العقوبات يأتى فيها النص على الرجال والنساء معا كقوله تعالى: **«الزانية والزانى»** .

«والسارق والسارقة». **«واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم»، «واللذان يأتيانها منكم - النساء -** آية: ١٥، ١٦»، أو يأتى لفظ «الذين» ليشمل الذكر والأنثى كقوله تعالى «والذين يرمون المحصنات: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» إنما يأتى بتحديد اكثر كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى - الأنبياء - آية: ١٧٨»، أما فى حديث **الأوزاعى** الذى ذكره مسلم فهو يتحدث تحديداً عن الرجل الذى هو امرؤ مسلم يشهد «الثيب الزانى»، «التارك لدينه المفارق للجماعة»

وعليه فإن المرأة لا عقوبة عليها فى الأحوال الثلاثة..

وبالتالى تصبح العقوبات القرآنية التى تحدثت عن النساء لاغية.!!

ولو رجعنا إلى الظروف التى نطق فيها **الأوزاعى** بذلك الحديث واخترعه فيها اختراعًا وهو مهدد بالقتل ونساؤه حوله لعرفنا لماذا أسقط النساء من العقوبة، وكان يتمنى أن يفرغ سريعاً من اللقاء مع **جبار بنى العباس، عبد الله ابن على** ليعود إليهن وقد قال له **عبد الله**: «كأنك تحب الانصراف؟ فقال: إنى ورائى حرمًا وهم محتاجون إلى القيام عليهن وسترهن وقلوبهن مشغولة بسببى.»!!

لذلك كانت صيغة الحديث ضد الرجل فقط أما المرأة فهى تحتاج إلى من يقوم عليها ويسترها ويكفى أن قلبها مشغول على رجلها..

تلك هى الحالة النفسية التى كان عليها **الأوزاعى** حين اخترع ذلك الحديث وحين نطق به.

- ثم كيف يكون ذلك لامرؤ مسلم يشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله ثم يكون تاركاً لدينه مفارقاً للجماعة؟

إن الحديث يستعمل لفظ المضارع «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله» أى أنه مسلم فى ذلك الوقت وأنه يقر

بالشهادة فيكف يكون فى الوقت نفسه تاركاً لدينه مفارقا للجماعة؟

إن الراوى لو استعمل لفظ الماضى فقال لا يحل دم امرىء مسلم شهد أن لا إله إلا الله..، لقلنا إنه كان يشهد بالإسلام ثم طرأت عليه الردة... ولكن كيف يكون مرتداً وهو يشهد فى الحال شهادة بالإسلام؟..

- ثم ما معنى المفارق للجماعة؟

قد يكون لها معنى سياسى، فالتارك للجماعة يساوى فى مصطلحات العصرين الأموى والعباسى أن يكون من الخوارج الثائرين على الجماعة.

ولكن المعنى الدينى لا يتفق وصحيح الإسلام..

فالمسلم قد يفارق جماعته وآله وبلده ويتركهم مهاجراً إلى الله تعالى فهل يكون حينئذ مستحقاً للقتل..؟

يجوز ذلك فى منطق قريش المشركة

ويجوز أيضًا فى منطق الكهنوت فى كل عصر وأوان..

ولكن هل يمكن أن نتخيل أن النبى يمكن أن يقول هذا الكلام؟

لن نناقش تعارض ذلك الحديث مع القرآن والسنة الحقيقية للرسول عليه السلام، فقد سبق أن تعرضنا لذلك.

ولكن نركز فقط على نقطة محددة هى أسلوب النبى وعصره فى اختيار اللفظ وضرورة اتساق اللفظ مع الظروف التاريخية لعصر النبوة..

لقد هاجر النبى والمسلمون إلى المدينة وتركوا جماعتهم فى مكة وكانت قريش تتهم النبى بأنه «فرق الجماعة» وخرج على دين الآباء والأجداد، وكانت تتآمر لقتل النبى وأصحابه، فهل يعقل أن يحكم النبى بمنطق أعدائه نفسه وأن يستعمل ألفاظهم نفسها؟

ثم أولئك الذين ذكرت كتب السيرة أنهم ارتدوا ولحقوا بقريش هل حكم النبى بقتلهم لأنهم بدلوا دينهم وفارقوا الجماعة..؟

ثم صلح الحديبية والذى رضى فيه النبى على أن يرد من يلحق به من المؤمنين المهاجرين وفى الوقت نفسه يعطى الحرية لمن يرتد عن الإسلام لأن يلحق بالمشركين .. هذا الصلح هل يتفق مع قول **الأوزاعى** «التارك لدينه المفارق للجماعة»..

- وبعد مناقشة المتن فى حديث **الأوزاعى** نناقش الرواة والسند الذين جاءبهم **مسلم**..

ماذا قالوا عن الرواة المذكورين فى حديث مسلم والأوزاعى؟

- لقد بدأ **بأبى بكر بن أبى شيبة** واسمه الحقيقى **عبد الرحمن بن عبد الملك** وقد مات فى حدود ٢٢٠ هـ، وقال عنه الحاكم «ليس بالمتين»، وقال عنه **أبو بكر بن أبى داود** «ضعيف» وقال عنه **ابن حيان** «ربما أخطأ» (٢٠)

- **حفص بن غياث** ولقبه **أبوعمر النخعى** كان قاضياً للدولة العباسية، ومن الفقهاء المتعاونين معها، وقد مات سنة ١٩٤ .

قال عنه **أبو زرعة**: «ساءحفظه بعد ما استقضى، أى بعد أن تولى القضاء. وبمعنى آخر فقد الثقة به بعد أن اختارته الدوله قاضيًا..

وقال عنه **داود بن رشيد**: **حفص ابن غياث** كثير الغلط..

وقال عنه **ابن عمار**: كان عسراً فى الحديث جداً وقال **عنه عبد الله ابن أحمد** قال عنه أبى: إنه أخطأ.. وقال **ابن حيان** عن أحد مروياته فى الحديث: لم يحدث بهذا الحديث أحد إلا **حفص بن غياث** كأنه وهم فيه.. أى انفرد بحديث لم يقله أحد غيره، ولأنه غير ثقة فقد اتهمه **ابن حيان** بالوهم.(٢١)

أما **أبو معاوية الضرير**، فقد قال عنه الحكم إنه احتج به **الشيخان** أى **مسلم والبخارى** وقد اشتهر عنه الغلو، أى التطرف او التشيع.. حيث كان الغلو مرادفاً للتشيع فى ذلك الوقت..

وقال عنه **ابن معين**: **أبو معاوية** يروى أحاديث مناكير وقال عنه العجلى: إنه ثقة ويرى **الإرجاء** أى مدحه بأنه ثقة ولكن اتهمه بأنه من **المرجئة**، وتلك تهمة تعيب الراوى وقال عنه **يعقوب ابن شيبة**: إنه ثقة وربما دلس وكان يرى الإرجاء.. أى أنه مدحه ثم اتهمه بالتدليس وبأنه من **المرجئة**.

وقال عنه **أبوداود**: كان مرجئًا.

وقال عنه **أبو معاوية البجلى**: فيه جهالة. (٢٢)

- والراوى التالى هو **وكيع**: واسمه **وكيع بن الجراح أبو سفيان الرواس الكوفى**.. قال عنه **ابن المدنى**: كان **وكيع** يلحن وقال فيه: كان فيه تشيع.

- ونصل إلى **الأعمش** أهم أولئك الرواة وأشهرهم..

واسمه **سليمان بن مهران أبو محمد الكاهلى الكوفى الأعمش** توفى سنة ١٤٨ قال عنه **الذهبى**: مانقموا عليه إلا التدليس وهو يدلس..

وقال عنه **ابن المبارك**: إنما أفسد حديث الكوفة **أبو إسحاق والأعمش**..

قال عنه **جرير بن عبد الحميد**: أهلك أهل الكوفة **أبواسحاق وأعيمشكم** هذا وقال عنه **أحمد بن حنبل**: فى حديث الأعمش اضطراب كثير وقال إنه يروى عن **أنس** مع أن روايته عن أنس منقطعة لأنه ما سمع من أنس

وقال عنه **أبو داود**: روايته عن **أنس** ضعيفة.

وقال عنه **ابن المدنى** : **الأعمش** كان كثير الوهم.

أما الحاكم **النيسابورى** فقد جعله من المدلسين وأورد فيه رأى **الشاذكونى** القائل : من أراد التدين بالحديث فلا يأخذ عن **الأعمش** ولا عن **قتادة** إلا إذا قالا سمعناه..

وبقى من الرواة **عبد الله بن مرة ومسروق**.

قال **الذهبى** عن **ابن مرة**: لم يصح وقال **أبو حاتم** عن **مسروق** ليس بالقوى (٢٣)

اى أن فقهاء السلطة العباسية حين اختاروا الحديث الأوزاعى رواة فإن الشكوك لاحقت أولئك الرواة، وربما أسهم بعض أولئك الرواة فى شيوع الحديث على الألسنه وروايته وهذا بالنسبة للرواة الذين عاشوا فى عصر العباسيين مثل **الأعمش وأبى معاوية الضرير وحفص بن غياث وأبى بكر ابن أبى شيبة**. والحديث يلحقه الشك ويسقط إذا كان أحد رواته متهمًا فكيف إذا كان الجميع متهمين؟

- وبذلك نكون قد انتهينا من حديث **الأوزاعى** ويبقى لنا الحديث الآخر الذى اخترعه **عكرمة** مولى **ابن عباس** والذى ذكره **البخارى** هو الآخر فى صحيحه.

وقد يضطرب القارئ حين يكتشف أن فى «**البخارى**» أحاديث كاذبة، ولكن القارئ إذا هدأ وناقش الامر بهدوء لوصل إلى الحقيقة، فإن **البخارى** فى نهاية الأمر بشر وليس إلهًا وليس معصومًا من الخطأ والنسيان، وإذا كان قد ذكر فى مقدمة كتابه (**الصحيح**) أنه اختار محتوياته التى تبلغ حوالى ٣ آلاف

نصـر حامد أبو زيـد



حديث من بين (٦٠٠ ألف حديث) فإن هناك نسبة للخطأ البشرى لابد من افتراضها.. وذلك ما يسلم به كل باحث منصف.. ولا شك أن **حديث الردة «من بدل دينه فاقتلوه»**، والذى رواه **البخارى** عن **عكرمة** مولى ابن عباس ضمن تلك الأحاديث الكاذبة..

- على أن العلماء الأصول والجرح والتعديل كانت لهم مآخذهم على **البخارى ومسلم** فقد قال عن **البخارى** شيخه وأستاذه **محمد بن يحيى الذهلى** : إن **البخارى** مبتدع والسبب فى ذلك أن البخارى كان يقول **إن القرآن مخلوق**.. وكان شيخ البخارى يخالفه فى ذلك ويقول كلام الله غير مخلوق، ويقول عن البخارى: «اتهموه فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه»، وذكر **الذهبى** قول **ابن عباس** : «من زعم أن القرآن مخلوق فهو عندنا كافر زنديق». (٢٤)

وبالطبع فإن رأى **الذهلى** فى تلميذه **البخارى** سببه اختلاف الرأى فى مشكلة خلق القرآن إلا أن بعض المحققين كانت لهم مآخذ على **البخارى** فى موضوع الاحاديث نفسها، وممن هاجم **البخارى** بتعبير المحدثين «جرحه»، **أبو حاتم الرازى** فى كتابة **الجرح والتعديل** [١] وجعله **الذهبى** ضمن الضعفاء والمتروكين فى كتابه الذى يحمل الاسم نفسه.

وقال المحققون إنهم انتقدوا على البخارى [١١٠] حديثًا منها [٣٢] حديثا وافقه مسلم على تخريجها و [٧٨] حديثا انفرد بها البخارى واتهموا [٨٠] راوياً من رواة البخارى بالضعف وعدم الثقة واتهموا راويًا من رواة مسلم بالضعف وعدم الثقة وقال الحاكم **النيسابورى** عن أحد رواة البخارى وهو **عيسى بن موسى غنجار** احتج به **البخارى فى الجامع الصحيح** غير أنه يحدث عن أكثر من مائة شيخ من المجهولين غير المعروفين الذين يحدثون بأحاديث مناكير (٢٥)

ويقول **ابن الصلاح** فى كتابه **علوم الحديث**: احتج **البخارى** بجماعة سبق من غيره الجرح لهم **كعكرمة** مولى **ابن عباس وكإسماعيل ابن أبى أويس وعاصم بن على وعمرو ابن نرزوق** وغيرهم واحتج **مسلم** **بسويد ابن سعيد** وجماعة واشتهر الطعن فيهم (٢٦)

ومن النص السابق نعلم أنهم أخذوا على **البخارى** روايته عن **عكرمة** مولى **ابن عباس** وأن **عكرمة** سبق أن اتهمه وجرحه كثيرون و**عكرمة** هو صاحب **حديث الردة القائل «من بدل دينه فاقتلوه»**

كان **عكرمة** عبداً **لعبد الله ابن عباس** سمع عنه ونقل عنه أقواله فى التفسير وظل عبداً لابن عباس حتى توارثه أولاده ثم باعوه، ثم أطلقوا سراحه، وقد أتاح له ذكاءه وتفرغه فى خدمة ابن عباس أن يحفظ عنه كثيراً، وكان العلم هو الطريق الوحيد أمام الموالى ليبرزوا به فى مجتمع يسيطر عليه الأشراف العرب خصوصًا وقد كان الأمويون معروفين بالتعصب للعرب ضد الموالى، وإذا كان العرب قد انشغلوا

الحروب والثورات والسياسة فقد وجد أبناء الموالى الفرصة للتفرغ للعلم والتفوق فيه وإثبات أنفسهم من خلاله، وساعدهم على ذلك أنهم أبناء أمم لها عراقة فى العلم والحضارة..

وهكذا كان أكثرية العلماء فى التابعين من الموالى..

وكان منهم **عكرمة** .. إلا أن عكرمة بالذات كما يظهر من تاريخه أنه كان حانقًا على الأرستقراطية العربية بقدر ما كان يميل إلى رأى الخوارج الذين لم يروا فارقًا بين العرب والموالى ولم يشترطوا كون الخليفة من قريش حسب الحديث الذى ذاع وانتشر ..

ولأنه كان صاحب هوى فقد تلون تاريخه العلمى بهذا الهوى وذلك أيضًا ما يظهر فى تاريخه..

والمحصلة النهائية لسيرة **عكرمة** العلمية والشخصية هى افتراؤه لأحاديث ادعى أنه رواها عن سيده **عبد الله ابن عباس** ومنها حديث **«من بدل دينه فاقتلوه»**

ونتوقف مع ناحيتين فى تاريخ عكرمة: مذهبه. واتهامه بالكذب

ـ فقد كان **عكرمة** يرى رأى الخوارج وذلك ماقاله المحققون فى بحث سيرته وإن اختلفوا فى تحديد الفرقة الخارجية التى كان **عكرمة** يميل إليها حيث لم تكن الفوارق بين طوائف الخوارج قد تحددت وتميزت فى عصر **عكرمة**.

روى **ابن المدينى** أن **عكرمة** كان يرى رأى **الأباضية** من الخوارج ووافقه فى ذلك **عطاء**، فقال إن **عكرمة** كان أباضيًا، ولكن **ابن المدينى** يضيف فيقول إن **عكرمة** أيضًا كان يرى رأى **نجدة الحرورى**..

ويقول **أحمد بن حنبل إن عكرمة** كان يرى رأى الخوارج **الصفرية** وإنه لم يدع موضعًا إلا خرج إليه فى خراسان والشام واليمن ومصر وإفريقيا، أى شمال إفريقيا أى ذهب إلى كل هذه البلاد يدعو إلى مذهب الخوارج دون تعيين لفرقة خارجية معينة.

ويقول **يحيى بن بكيران** «عكرمة قدم مصر متجهًا إلى المغرب فأخذ عنه خوارج المغرب .. أى كان داعية وأستاذا وإماماً للخوارج فى المغرب.

وكان **عكرمة** فى تجواله فى الأقاليم يخدع الولاة ويدعى أنه يأتى لأخذ العطايا منهم، يقول **ابن يسار** «رأيت عكرمة جائياً من سمرقند وهو على حمار تحته خرجان فيهما حرير أجازه بذلك عامل سمرقند ومعه غلام له، فقيل له ما جاء بك الى هذه البلاد؟ فقال الحاجة..»

وبينما كان يحسن الظن به ولاة الأقاليم البعيدة فإن والى المدينة كان يعرف اتجاهه السياسى المناوئ للدولة الأموية يقول **مصعب الزبيرى** «كان عكرمة يرى رأى الخوارج فطلبه والى المدينة فتغيب عند **داود بن الحصين** حتى مات عنده» وقال **مصعب الزبيرى** أيضًا إن عكرمة كان يدعى أن ابن عباس كان يرى رأى الخوارج .. أى نسب إلى ابن عباس بعد موته ما كان ابن عباس يرفضه فى حياته..

ومن الطريف أن عكرمة مات فى اليوم نفسه الذى مات فيه الشاعر المشهور **كثير عزة**، فترك أهل المدينة جنازة عكرمة وشهدوا جنازة الشاعر **كثير** الذى اشتهر بحب **عزة**.. وما حضر جنازة عكرمة إلا العبيد والموالى السودان، وعجب الناس من اتفاقهما فى الموت واختلافهما فى العقيدة **فعكرمة** يرى رأى الخوارج ويكفر أى يحكم بالكفر- بالنظرة، أما **كثير** فهو **شيعى** يؤمن برجعة **على وأبنائه**..

والسبب فى كراهية أهل المدينة لعكرمة المشهور بعلمه أنهم اعتبروه داعية للخوارج **الحرورية والأباضية**..

وقد اشتهر الخوارج من اتباع **نجدة الحرورى** بالإسراف فى سفك الدماء، يقول **الملطى** عن **نجدة الحرورى**: «خرج نجدة من جبال عمان فقتل الأطفال وسبى النساء وأهرق الدماء واستحل الفروج والأموال، وكان يكفر السلف حتى قتل.»

وقال **الملطى** عن **الأباضية** إنهم أصحاب **أباض بن عمر** وقيل إنه **عبد الله بن يحيى بن أباض** خرجوا من سواد الكوفة فقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة وأفسدوا البلاد والعباد وقال عنهم: فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة.

وقال عن **الصفرية** إنهم أتباع **المهلب بن أبى صفرة** (والصحيح أنهم أتباع زيادة بن أبى صفرة) وقد خرجوا على الحجاج وقد هزمهم الحجاج وأبادهم(٢٧)

ونلمح صدى أراء الخوارج فى أقوال **عكرمة**، روى **ابن المدينى أن عكرمة** وقف بباب المسجد فقال : مافيه إلا كافر.»

كما نلمح صدى عنف الخوارج وجرأتهم على الدماء فى قول **عكرمة** وقت الحج وقد ازدحم الناس حول الكعبة «وددت أن بيدى حربة فأقتل بها من شهد الموسم يميناً وشمالاً..»

وأخيراً نلمح صدى ذلك كله فى الحديث الذى رواه البخارى عن عكرمة **«من بدل دينه فاقتلوه..»**

والسؤال المطروح هنا: ما هو حكم الأصوليين فى الراوى صاحب الهوى والداعى إلى بدعة أو الذى يدعو إلى بدعته؟ خصوصًا إذا كانت تلك الدعوة

إلى تكفير المسلمين واستباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم وقتل أطفالهم.؟

يقول الإمام **مالك**: «ولا يؤخذ العلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه..» (٢٨)

أما **ابن الصلاح** فى كتابه «**علوم الحديث**» فيقول اختلفوا فى قبول رواية المبتدع الذى لا يكفر ببدعته فهم من رد روايته مطلقًا لأنه فاسق ببدعته ومنهم من قبل رواية المبتدع إذا لم يكن يستحل الكذب فى نصرة مذهبه، وبعضهم يقبل روايته إذا لم يكن داعية ولا تقبل إذا كان داعية إلى بدعته، وهذا هو مذهب الأكثرية من العلماء، وقال **أبو حاتم البستى**: الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة ولا أعلم فيه خلافًا.» (٢٩)

وعكرمة كان يدعو إلى رأى الخوارج الدامى .. وكان أيضًا يكذب ولكن اتهامه بالكذب قضية أخرى.

إن اتهام **عكرمة** بالكذب ظاهرة واضحة فى تاريخه

قال عنه **ابن سيرين** «إنه كذاب»

وقال عنه **ابن أبى ذئب** «رأيت **عكرمة** وكان غير ثقة»

وقال عنه **محمد بن سعد** فى الطبقات الكبرى «ليس يحتج بحديثه ويتكلم فيه الناس»

وقال عنه **سعيد بن جبير** «إنكم لتحدثون عن **عكرمة** بأحاديث لو كنت عنده ما حدث بها»

وقال عنه **سعيد بن المسيب** «لا ينتهى عبد **ابن عباس** حتى يلقى فى عنقه حبل ويطاف به» وكان **سعيد بن المسيب** يقول لمولاه (**برد**) «لا تكذب على كما كذب **عكرمة** على **ابن عباس**»

نصر حامد أبو زيد



وكان **ابن عمر** يقول لمولاه **نافع** «لا تكذب على كما كذب **عكرمة** على **ابن عباس**»

وبسبب كثرة أكاذيبه على **ابن عباس** بعد موت ابن عباس فإن **على بن عبد الله ابن عباس** جعل فى يديه وقدميه قيوداً وحبسه على باب الحش «دورة المياة» فسئل عن ذلك فقال: إن هذا الخبيث يكذب على أبى..»!!

- وقالوا إن **مسلم** تجنب الرواية عن **عكرمة** فروى له بعض الروايات مقروناً بغيره أى لم يرو له منفرداً..

وأعرض **مالك** عن الرواية عنه إلا فى حديث أو حديثين وقال: **مطرف** سمعت **مالكا** يكره أن يذكر **عكرمة** ولا أرى إنه روى عنه، وقال **ابن حنبل** إن **مالكا** روى عن **عكرمة** حديثا واحداً (٣٠) أما **البخارى** فقد روى وانتقده المحققون فى ذلك كما سبق ..

مناقشة حديث عكرمة فى «صحيح البخارى»

- روى البخارى ذلك الحديث عن طريق الرواه الآتى أسماؤهم «حدثنا **أبو النعمان محمد بن الفضل** عن **حماد ابن زيد** عن **أيوب** عن **عكرمة** قال: «**أتى على رضى الله عنه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولقتلتهم لقول رسول الله: من بدل دينه فاقتلوه**» (٣١)

- والحديث يرويه **عكرمة** عن **ابن عباس**، ويدعى أن **ابن عباس** سمعه من النبى عليه السلام.

وقد مر بنا كيف أكثر **عكرمة** من الكذب على سيده **ابن عباس** حتى أنكر ذلك عليه علماء المدينة وفى مقدمتهم **سعيد بن المسيب** أكبر علماء عصره، وقبله **ابن عمر** رضى الله عنهما ..

وبسبب **عكرمة** وغيره فقد تضخمت الأحاديث المروية عن **ابن عباس** حتى لقد أسند له **أحمد بن حنبل** (١٦٩٦) حديثًا .. هذا مع أن **الآمدى** فى كتاب «**الإحكام فى أصول الأحكام**» يقول إن **ابن عباس** لم يسمع من رسول الله سوى أربعة أحاديث لصغر سنه» (٣٢) ويقول **ابن القيم** فى كتابه «**الوابل الصيب من الكلم الطيب**» إن ما سمعه **ابن عباس** من النبى لم يبلغ العشرين حديثًا.» (٣٣) وذلك الأقرب للصواب من خلال سيرة **ابن عباس**(٣٤) فى كتب التاريخ، **فابن عباس** أسلم مع أبيه قبيل فتح مكة وقابل الرسول **بالجحفة** وهو ذاهب لفتح مكة، ومات النبى **وابن عباس** فى العاشرة من عمره وفى رواية أنه كان فى الخامسة عشر من عمره .. أى صحب النبى مدة يسيرة وكان فيها طفلاً ملازمًا لوالده، فكيف يروى عنه مئات الأحاديث؟

- وقد روى **عكرمة** حديث «من بدل دينه فاقتلوه» وقد نسبه **لأبن عباس** ضمن ما نسبه إليه من مئات الأحاديث، وقد روى ذلك الحديث عن **عكرمة** أحد الزهاد المشهورين فى عصره وهو **أيوب السختيانى** واسمه **أبو بكر بن تميمة**، ولم يذكره **الذهبى** فى ميزان الاعتدال

مع شهرته، وقد ترجم له **ابن سعد** فى **الطبقات الكبرى** و**ابن الجوزى** فى **المنتظم**(٣٥)، وروى ذلك الحديث عن **أيوب السختيانى** تلميذه **حماد بن درهم** وقد ترجم له **ابن الجوزى** فى **المنتظم** و**ابن سعد** فى **الطبقات الكبرى**، ولم يذكره **الذهبى** أيضًا فى **ميزان الاعتدال**.

ويروى **الذهبى** - مع ذلك - فى ترجمة **لعكرمة** أن **حماد بن زيد** روى أن شيخه **أيوب السختيانى** سئل: «هل كان عكرمة يتهم؟ أى كأن مطعوناً فيه؟ يقول **حماد بن زيد** عن شيخه **أيوب**: فسكت ساعة ثم قال: أما أنا فلم أكن أتهمه».

أى كأنوا يتهمون عكرمة فى مجلس **أيوب السختيانى** ومع ذلك كان **أيوب** يصمم على أنه ثقة لا ينبغى اتهامه.

وقد قال يحيى بن سعيد أن عكرمة كان لا يحسن الصلاة فرد عليه **أيوب** وكان - أى عكرمة - يصلى !!

أى كـان **أيوب** يدافع عنه فى مجلس..

ويروى أن **يحيى بن سعيد الأنصارى** ذكر **عكرمة** فقال إنه كذاب فرد عليه **أيوب السختيانى**: لم يكن يكذب..

وأيوب السختيانى يعلل بذلك روايته عن عكرمة وأخذه عنه الأحاديث، وما رواه **أيوب** عن **عكرمة** نقله بعده تلميذه **حماد بن زيد بن درهم** ثم نقل الحديث عن **حماد** شيخ آخر هو **محمد بن الفضل** وكنيته **أبو النعمان** المتوفى سنه ٢٢٤ وهو شيخ البخارى ولقبه **عارم**، وعنه روى البخارى حديث عكرمة فى قتل المرتد

- وجدير بالذكر أن أبا النعمان عارم قال فيه **أبو حاتم** إنه اختلط عقله فى آخر عمره، واعترف البخارى بأنه تغير - عقله، وقال عنه **أبو داود**: استحكم به اختلاط عقله، وقال فيه **الدراقطنى**: تغير - عقله - بآخره، وقال **ابن حبان** اختلط فى آخر عمره وتغير حتى كان لا يدرى ما يحدث به فوقع فى حديثه المناكير الكثيرة فيجب التنكب عن حديثه ولا يحتج بشىء منها..

ذلك ما قيل عن **أبى النعمان محمد ابن الفضل** الملقب **بعارم**، والذى كان أول السلسلة فى رواة حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، وكان **عكرمة** آخرها فأول السلسلة خلط وهذيان عقل، وآخر السلسلة كذب وافتراء، وأما ما بينهما (**حماد بن زيد وأيوب السختيانى**) فهما من الزهاد الذين لديهم استعداد لتصديق كل ما يقال..

* ونتوقف مع متن الحديث..

ويقول فيه **عكرمة إنه جىء لعلى بن أبى طالب** بزنادقة فأحرقهم..

ولم يحدث فى تاريخ **على بن أبى طالب** أن أحرق خصومه، بل كان مشهوراً بتفادى سفك الدماء ما أمكن ويظهر ذلك فى تاريخه فى حروبه وفى تعامله مع الخوارج وحتى فى وصيته قبل موته بقاتله **ابن ملجم** الخارجى.

وإذا عرفنا كراهية الخوارج **لعلى** أدركنا لماذا وضع **عكرمة** تلك العبارة فى سياق ذلك الحديث لتشويه سيرة **على** وليصل بعد ذلك إلى غرضه الأساسى فى إيقاع الإقتتال بين المسلمين طبقًا لقوله: **«من بدل دينه فاقتلوه..»**

والخوارج يرون كفر ما عداهم، ويستحلون دماء المسلمين جميعًا حتى النساء والأطفال.. **وعكرمة يفتى بهذا** الحديث لكل من يستطيع سفك الدماء أن يقتل ما استطاع وبتهمة أن الضحية بدل دينه..

- وجاءت العبارة عامة «من بدل دينه فاقتلوه» لتشمل المسلمين والنصارى واليهود فمن بدل دينه من اليهود والنصارى ودخل الإسلام فاقتلوه.. وذلك حتى يفرح عكرمة!!

- وجدير بالذكر أنها المرة الوحيدة التى يحتوى فيها حديث على كلمة الزنادقة - وهى كلمة فارسية - **وعكرمة** فارسى وهى تعنى بالفارسية (زند وكرو) أى القائل بدوام الدهر، وقال الإمام **ثعلب**: ليس فى كلام العرب زنديق.. ولكن أدخل **عكرمة** هذه الكلمة فى الأحاديث ضمن ذلك الحديث المفترى الذى نسبه للرسول عليه السلام.

رابعًا: هل يصح قتل الناس بأحاديث الآحاد؟

قام حد الردة المزعوم على مجرد حديثين أثبتنا كذبهما بمعايير الجرح والتعديل ومن خلال أدلة من كتب التراث نفسها. كما أثبتنا من قبل تناقضهما مع تشريع الإسلام الحقيقى فى القرآن الذى هو الفيصل فى سنة الرسول عليه السلام..

ولكن:

دعنا نفترض أن حديثى الردة حديثان صحيحان، ودعنا نفترض أن القرآن الكريم لا يعارضهما ولا يؤيدهما فهل يصح الاعتماد على حديثين فى تأسيس تشريع؟

وهل يصح إقامة تشريع سنده الوحيد حديثان من أحاديث الآحاد؟

وهل يصح أن تقتل الناس بتهمة الردة اعتماداً على حديثين فقط؟

وهل تهون حياة الناس إلى هذا الحد؟

دعنا نرجع إلى آراء العلماء.. ونكتفى بهم والفضل ما شهدت به العلماء..!

نصر حامد أبو زيد



ـ ونبدأ الموضوع بلمحة عن الحديث المنسوب للنبى عليه السلام ..

فحين مات النبى عليه السلام لم يكن مع المسلمين إلا القرآن الكريم كتابًا مكتوبًا مدونًا وأوصى النبى بالتمسك به، وذلك ما أورده البخارى ومسلم فى حديث يرويه كلاهما عن الصحابى **عبد الله بن أوفى** . وعبد الله بن **أوفى** كان أحد الصحابة الذين بايعوا تحت الشجرة وقال فيهم الله تعالى: « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » ، وجاهد **عبد الله بن أوفى** مع النبى ست غزوات، وجرح **يوم حنين**، وهو آخر من مات من الصحابة بالكوفة ..

سئل عبد الله بن أوفى: هل أوصى رسول الله؟ قال : لا. قيل : فلم وقد كتبت الوصية على الناس؟ فقال : وصى بكتاب الله ..

وقال **الحافظ ابن حجر** فى شرح هذا الحديث فى كتاب **فتح البارى**،

أى التمسك به والعمل بمقتضاه ولعله أشار إلى قوله صلوات الله عليه: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لم تضلوا : كتاب الله»، واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه أعظم وأهم ولأن ما فيه تبيان كل شىء إما بطريق النص أو بطريق الاستنباط فإذا اتبع الناس ما فى الكتاب عملوا بكل ما أمرهم به .

والحديث رواه **مسلم** فى سياق **حجة الوداع** : إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا . وفى رواية أخرى عن **جابر** لما خطب الرسول يوم **عرفة**: تركت فيكم ما لن تضلوا إن اعتصمتم به كتاب الله»(٣٦) وقد تلاعبوا بذلك الحديث فقالوا: كتاب الله وسنتى مع أن سياق الحديث فى البداية يدل على التمسك بشىء واحد « تركت فيكم ما أن تمسكتم به..» و (به) يرجع إلى شىء واحد هو الكتاب ولو كان مع الكتاب شىء آخر لقال « ما إن تمسكتم بهما ».

ـ ويروى البخارى حديث **رفيع** : قال دخلت أنا **وشداد بن معقل** على **ابن عباس** فقال له **شداد بن معقل** : أترك النبى صلى الله عليه وسلم من شىء؟ قال : ما ترك إلا ما بين الدفتين، ودخلنا على **محمد بن الحنفية** فقال : ما ترك إلا مابين الدفتين، أى سئل ابن عباس وابن الحنفية (**محمد بن على بن أبى طالب**) عما تركه النبى فرد كلاهما بأنه المصحف « ما بين الدفتين »

ـ ثم تكاثرت الرواية على النبى وبدءوا فى كتابة أحاديث عنه مع أنه عليه السلام قال فيما يرويه أحمد ومسلم والدرامى والترمذى والنسائى «**لا تكتبوا عنى شيئًا سوى القرآن فمن كتب عنى غير القرآن فليمحه**»

ونهى **أبو بكر** عن رواية الأحاديث وجاء فى **تذكرة الحفاظ للذهبى** أنه قال : **إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس بعدكم أشد اختلافًا فلا تحدثوا عن رسول الله شيئًا ، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه**»

وتشدد **عمر** فى رفض كتابة الأحاديث وقال فيما يرويه **البيهقى وابن عبد البر** «إنى كنت أريد أن أكتب السنن وإنى ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتبًا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله . وإنى والله لا أشوب كتاب الله بشىء أبدًا»

ولكن تكاثرت روايات الأحاديث بعد دخول المسلمين فى الفتنة الكبرى والحكم الإستبدادى الأموى ثم العباسى حيث احتاج كل فريق لتعزيز موقفه بالأحاديث وبعد أن أسالوا دماءهم أنهارا كان سهلا عليهم أن يجترئوا فى الكذب على رسول الله عليه السلام ..

ـ وأفزعت كثرة الأحاديث الكاذبة نفراً من العلماء فهبوا لتنقيتها وتمحيصها ونشأ ما يعرف بعلم الجرح والتعديل وتمحيص أقوال الرواة ..

وقد قسموا الأحاديث إلى قسمين : متواتر وآحاد .

فالمتواتر هو ما أخبر به جماعة بلغوا فى الكثرة مبلغًا يستحيل معه تواطؤهم على الكذب وهو بهذا يفيد اليقين، وهو بهذا لا يدخل فى موضوع الجرح والتعديل وعملية الإسناد، لأن الجرح والتعديل قائم على الشك فى الحديث ورواته ، والمتواتر منزه عن الشك..

ولذلك قالوا إن إثبات التواتر فى حديث ما عسر جداً. وقال **الشاطبى:** أعوذ أن يوجد عن رسول الله متواتر، وقال **ابن حبان السبتى** أن الأحاديث كلها المروية عن الرسول أحاديث آحاد، وقال **النووى فى التقريب** : المتواتر من الأحاديث المعروفة فى الفقه وأصوله قليل جداً لا يكاد يوجد..

أما أحاديث الآحاد فهى كل المرويات عن الرسول من أحاديث فى نظر أغلبية المحققين، ولذلك يقسمون أحاديث الآحاد حسب درجتها من الصحة إلى صحيح وحسن وضعيف وكلها تفيد الظن ولو كانت عندهم صحيحة، إلا أنهم فى ذلك

التقسيم مختلفون لأنه علم قابل للشك واختلاف وجهات النظر..

- والملاحظ أن أحاديث الآحاد كانت تتكاثر وتتوالد كلما تباعد الزمن عن عهد الرسول عليه السلام، فقد كانت فى عهد الأمويين أقل منها فى العصر العباسى الأول، وعلى سبيل المثال فإن **الإمام مالك** كتب **الموطأ** فى أواخر عهد المنصور العباسى أى فى سنة ١٤٨، وعدد أحاديثه (١٠٠٨ أحاديث)

بعد أن غربلها ونقاها وأسقط منها كثيراً،

- وبعده بقرن من الزمان كان فى عصر البخارى (٦٠٠) ألف حديث اختار منها البخارى بين (٣ : ٤) آلاف حديث، ومات البخارى سنة ٢٥٦ هـ وبعد البخارى زاد تضخم الأحاديث إلى درجة أن كتب **ابن الجوزى** (ت سنة ٥٩٧) فى الأحاديث الموضوعة .. وهكذا تضخمت أحاديث الآحاد بمرور الزمن لأن كل زمن كان يصنع من الأحاديث ما يعبر عن أحوال الناس فيه ..

وكل تلك الأحاديث غريبة عن العصر المضىء عصر النبى عليه السلام، وهى بالقدر نفسه تعبر عن العصور التى صيغت فيها .. لذلك كان المحققون فى العصور المتأخرة **كالسيوطى** - ت ٩١١) أكثر تساهلا فى قبول الأحاديث وتصحيحها وأكثر دفاعاً عن الباطل منها.

- ثم جاء عصر الصحوة الإسلامية فكان **الإمام محمد عبده** لا يأخذ بحديث الآحاد مهما بلغت درجته من الصحة فى نظر المحدثين ، ولذلك فإنه مثلاً استنكر حديث **اليهودى** الذى سحر النبى مع أن ذلك الحديث مذكور فى البخارى ومسلم وأحمد والنسائى..

وحديثا الردة المطعون فيهما من أحاديث الآحاد .. فهل يمكن الأخذ بهما؟ وهل يمكن لهما الاستقلال بالتشريع؟

أن كتاب **الفقه على المذاهب الأربعة** الذى تحدث عن حد الردة يقول إن الحدود الشرعية التى اتفق عليها الفقهاء هى ثلاثة فقط (السرقة ، الزنا ، القذف) أى ليس هناك اتفاق بين الفقهاء، على ما يسمى بحد الردة .. أى أن بعض الفقهاء لم يأخذ بحديثى الردة المطعون فيهما، وبمعنى آخر ليس هناك إجماع بين الفقهاء حول حد الردة.

والشيخ **محمد الغزالى** الذى يتحمس لحد الردة جاء فى كتابه «**السنة النبويه بين أهل الفقه وأهل الحديث**» ما يؤكد على نفى حد الردة .. يقول «أحصيت أكثر من مائتى آية تتضمن حرية التدين وتقيم حدود الإيمان على الاقتناع الذاتى وتقصى الإكراه عن طريق البلاغ المبين، إلى أن يقول «فأما تصوير الإسلام بأنه يتحرش بالآخرين ويتعطش لدمائهم فهو افتراء على الله والمرسلين ومع أننا أشبعنا هذا الموضوع بحثاً فى كتبنا الأخرى فإن الحاجة إلى الكلام فيه ما تزال ماسة، ذلك أن حديث الإفك لا ينقطع،ثم يقول: وفى هذه الأيام النحسات شاعت الخلافات فى أرجاء الأمة وقتل بعضها بعضاً بل أن حصيلة القتلى فى الفتن الداخلية أربى من القتلى فى محاربة الاستعمار الصليبى «وتأسيساً على ما قاله **الشيخ الغزالى** فإن حد الردة المزعوم يناقض الآيات القرآنية التى تتضمن حرية التدين وتنفى الإكراه فى الدين ، والفقرات التى نقلناها من كلامه تنطبق تماماً على المروجين لحد الردة المزعوم والمتخصصين فى اتهام الغير بالكفر والردة والمتعطشين لدماء المسلمين، ويستنكر **الشيخ الغزالى** فى كتابه أن يكون النبى قد أمر بقتل أحد من المنافقين ويقول « متى أمر رسول الله بقتل المنافقين؟ ماوقع ذلك منه، بل لقد نهى عنه، أى أنه يلمح إلى أن حد الردة لم يكن موجوداً فى عهد النبى، وإلا كان النبى قد طبقه على المرتدين من

المنافقين، ويقول **الغزالى** إن الحديث يسقط إذا كانت به علة فادحة أو كان شاذاً، وحديثا الردة ينطبق عليهما الأمران معًا ماداما يخالفان أكثر من مائتى آية قرآنية أحصاها **الغزالى** فى تقرير حرية التدين ومادامت أن سيرة النبى باعتراف الغزالى تنفى أن النبى قتل واحداً من المرتدين .

والغزالى يقول إن حديث الآحاد - حتى لو كان صحيحا - فإنه لا يفيد اليقين ، أما الزعم بأنه يفيد كالأخبار المتواترة فهى مجازفة مرفوضة ، .

ويعنى أنها مجازفة أن نسفك دماء المسلمين اعتماداً على حديث صحيح يفيد الظن، فكيف إذا كان حديثًا كاذبا؟

والشيخ الغزالى يوضح الأمر بالنسبة للأحاديث الضعيفة فيتسامح معها بشرط أن تكون بعيدة عن العقائد والتشريعات، يقول « من حق المهتمين بالأحاديث الضعيفة أن يذكروها بعيدة عن دائرة العقائد والأحكام التشريعية فإن الدماء والأموال والأعراض أكبر من أن نتداول فيها شائعات علمية »!!

وعليه فإن حديثى الردة - وهما من الشائعات العلمية - ينبغى ألايقام عليها تشريع يسفك دماء المسلمين ظلمًا وعدوانًا..

ثم يهاجم **الشيخ الغزالى** المتمسكين بالأحاديث الباطلة ويقول : «وقد ضقت ذرعًا بأناس قليلى الفقه والقرآن كثيرى النظر فى الأحاديث يصدرون الأحكام ويرسلون الفتاوى فيزيدون الأمة بلبلة وحيرة، وما زلت أحذر الأمة من أقوام بصرهم بالقرآن قليل وحديثهم عن الإسلام جرىء واعتمادهم كله على مرويات لا يعرفون مكانها من الكيان الإسلامى .» (٣٧)

وهو بذلك يضع النقاط فوق الحروف فى موضوع الردة المعتمدة على مرويات

قل من يعـرف مكانهـا من الكيـان الإسلامى ..

والشيخ الغزالى استشهد بفتوى **الأزهر** فى كتـابه « **تراثنا الفكرى**» والفتوى تتحدث عن الذى ينكر استقلال السنة بالإيجاب والتحريم أى بالتشريع هل يعد كافراً أم لا ..

يقول **الشيخ الغزالى** فى كتابه المذكور:« بيد أن بعض الفتية يوقدون فى عصرنا هذا فتناً محرمة بسوء مسلكهم» إلى أن يقول « إننى أذكر هذا الكلام وبين يدى فتوى أصدرها الأزهر الشريف حسماً لفتن شديدة أشعلها فتية أغرار باسم إقامة السنة وتحت عنوان السلفية وقد توسعت الفتوى فى شرح الأحكام والأدلة حتى تسد الطريق أمام أصحاب الشغب والغرض».

وأتى الشيخ بنص الفتوى:« السيد الأستاذ رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشريف : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد : فهل من أنكر استقلال السنة بإثبات الإيجاب والتحريم يعد كافراً أم لا؟ نرجو الإفادة بالرأى مع الإستدلال وشكراً :

الفتوى:

بسم الله الرحمن الرحيم :

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد .

تنقسم الأحكام عند الجمهور إلى خمسة أقسام :

١ - **الواجب** : وهو ما يثبت طلبه من المكلف بنص صريح قطعى الثبوت وقطعى الدلالة، بمعنى أن له معنى واحداً فلا يختلف فى معناه المجتهدون من كتاب الله أوسنة رسوله المتواترة.

٢ - **الحرام** : هو ما طلب الشارع من المكلف تركه بدليل قطعى الثبوت

نصر حامد أبو زيد



وقطعى الدلالة من كتاب الله أوسنة رسوله المتواترة .

٣ - **المندوب** : ما طلب الشارع فعله طلبًا غير حتم ولا جازم يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه .

٤ - **المكروه** : ما طلب الشارع تركه طلبا غير حتم ويثاب على تركه ولا يعاقب على فعله .

٥ - **المباح** : ما خير المكلف بين فعله وتركه، أو لم يرد دليل فيه بالتحريم . وتنقسم السنة إلى متواترة وآحادية .

فالمتواترة مارواها جمع من جمع يستحيل أو يبعد أن يتفقوا على الكذب، قال **الحازمى** فى شروط الأئمة الخمسة ص ٣٧ : وإثبات التواتر فى الحديث عسير جداً، وقال **الشاطبى** فى الجزء الأول من **الاعتصام** ص ١٣٥ :أعوذ أن يوجد حديث متواتر، واختلاف علماء السنة على شيوعه وعدده: يرى الجمهور أن من أنكر استقلال السنة المتواترة بإثبات واجب أو محرم فقد كفر، أقول أغلب السنن العملية متواترة .

٦- **والسنة الآحادية** : هى مارواه عدد دون التواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم، وقد اختلف العلماء فى استقلال السنة الآحادية بإثبات واجب أو محرم، فذهب **الشافعية** ومن تبعهم إلى أن من أنكر ذلك فى الأحكام العملية كالصلاة والصوم والحج والزكاة فهو كافر، ومن أنكر ذلك فى الأحكام العلمية كالإلهيات والرسالات وأخبار الأخرة والغيبيات فهو غير كافر لأن الأحكام العلمية لا تثبت إلا بدليل قطعى من كتاب الله أو سنة رسوله المتواترة .

وذهب **الحنفية** ومن تبعهم إلى أن السنة الأحادية لا تستقل بإثبات واجب أو محرم سواء كان الواجب علميًا أو عمليًا وعليه فلا يكفر منكرها، وإلى هذا ذهب علماء أصول الفقه الحنيفية فقال **البزدوى**: «دعوى علم اليقين بحديث الآحاد باطلة لأن خبر الآحاد محتمل لا محالة ولا يقين مع احتمال ومن أنكر ذلك فقد سفه وأضل عقله، وبهذا أخذ الشيخ **محمد عبده** والشيخ **أبو دقيقة** وغيرهما، يقول المرحوم **الامام محمد عبده**: «القرآن الكريم هو الدليل الوحيد الذى يعتمد عليه الإسلام فى دعوته أما ما عداه مما ورد فى الأحاديث سواء صح سندها واشتهر وضعف فليس مما يوجب القطع، كما ذكر الشيخ **شلتوت** فى كتابه: **الإسلام عقيدة وشريعة** قوله: «إن الظن يلحق السنة من جهة الورود (السند) ومن جهة الدلالة (المعنى) كالشبهة فى اتصاله والاحتمال فى دلالته .

ويرى الإمام **الشاطبى** فى كتابه « **الموافقات**» أن السنة لا تستقل بإثبات الواجب والمحرم لأن وظيفتها فقط تخصيص عام القرآن وتقييد مطلقه وتفسير مجمله ويجب أن يكون ذلك بالأحاديث المتواترة لا الآحادية .

ويؤيد أراء من سبق ذكرهم ما جاء فى صحيح البخارى باب الوصية وصية الرسول صلى الله عليه وسلم قال :« سأل عبد الله بن أبى أوفى: هل أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا قلت كيف وقد كتب الوصية على الناس او أمروا بها ولم يوص قال أوصى بكتاب

الله قال ابن حجر فى شرح الحديث: «أى التمسك به والعمل بمقتضاه» أشار إلى قوله صلى الله عليه وسلم : تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه فيه تبيان كل شيء إما بطريق النص أو الطريق الاستنباط فإذا اتبع الناس ما فى الكتاب عملوا بكل ما أمرهم به

وحديث سليمان الفارسى : الحلال ما أحله الله فى كتابه والحرام ما حرمه الله فى كتابه وما سكت عنه فهو عفو لكم .

وأجاب الشاطبى عما أورده الجمهور عليه من قوله تعالى، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم: النساء ٥٩ بأن المراد من وجوب طاعة الرسول إنما هو تخصيصه للعام وتقييده للمطلق وتفسيره للمجمل وذلك بالحديث المتواتر، وأن كل ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم يجب أن يكون من القرآن لقول عائشة - رضى الله عنها - عن النبى صلى الله عليه وسلم : «كان خلقه القرآن» وإن معنى قوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» النحل: ٨٩ أن السنة داخلة فيه فى الجملة، وأكد الشاطبى ذلك بقوله تعالى : «ما فرطنا فى الكتاب من شيء» (الأنعام ٣٨) وقد رد على ما استدل به الجمهور مما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله (أيوشك أحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ما كان من حلال فيه أحللناه وما كان من حرام حرمناه إلامن بلغه منى حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله) بأن من بين رواة هذا الحديث زيد بن الحباب وهو كثير الخطأ ولذلك لم يرو عنه الشيخان حديثاً واحداً .

وجاء بمسلم الثبوت والتحرير: خبر الواحدلا يفيد اليقين لا فرق فى ذلك بين احاديث الصحيحين وغيرهما ،

ومما سبق يتضح أن الإيجاب والتحريم لا يثبتان إلابالدليل اليقينى القطعى الثبوت والدلالة، وهذا بالنسبة للسنه لا يتحقق إلا بالاحاديث المتواترة، وحيث إنها تكاد تكون غير معلومة لعدم اتفاق العلماء عليها فإن السنة لا تستقل بإثبات الإيجاد والتحريم إلا أن تكون فعلية أو تنضاف إلى القرآن الكريم .

وعلى هذا فمن أنكر استقلال السنة بإثبات الإيجاب والتحريم فهو مكنر لشيء اختلف فيه الأئمة ولايعد مما علم من الدين بالضرورة فلا يعد كافراً .

وقد أصدر هذه الفتوى الشيخ **عبد الله المشد** رئيس لجنة الفتوى بتاريخ ١ / ٢ / ١٩٩٠ . (٣٨) وبناء على فتوى الأزهر فإن السنة لاتستقل وحدها بإصدار تشريع يوجب شيئاً لازماً، وبالتالى فإنها لاتستقل بإصدار تشريع فيه سفك دماء الناس، خصوصاً إذا كان ذلك التشريع معتمداً على مجرد حديثين مطعون فيها وكلاهما يخالف القرآن وما كان عليه رسول الله عليه السلام .

وعليه فإن الفتوى السابقة للأزهر تنفى حد الردة وتلغى العمل به .

* * * * * *

الخاتمة

حد الردة

حكم بقتل الناس جميعاً

سيطر المعتزلة على الخلافة العباسية فى عصر **المعتصم** والواثق واضطهدوا **ابن حنبل** وأتباعه، وفى عهد الخليفة الواثق حوكم **أحمد بن نصر الخزاعى** أمام الخليفة **الواثق** وقتله الخليفة بيده معتقداً أنه يتقرب إلى الله بدمه ومتهماً إياه بالردة أو أنه زنديق.

وكان المعتزلة يرون أن القرآن مخلوق وأن رؤية الله تعالى مستحيلة وكان الحنابلة يرون أن القرآن غير مخلوق لأنه كلام اله تعالى وأن رؤية الله جائزة وكان لكل فريق أدلته من تأويل الآيات ومن الأحاديث التى توافق مذهبه.

وننقل من تاريخ **ابن الجوزى الحنبلى** محاكمة **ابن نصر الخزاعى** أمام الخليفة **الواثق** يوم السبت غرة رمضان ٢٣١هـ قال له الخليفة: ما تقول فى القرآن قال: وهو كلام الله قال: أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله قال: أفترى ربك فى القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية قال: ويحك يرى كما يرى المخلوق هو؟ قال هو كلام الله قال : المحدد المجسوم ويحويه مكان ويحصره الناظر؟ أنا أكفر برب هذه صفته.. ما تقولون فيه؟ فقال : **عبدالرحمن بن اسحاق القاضى**: هو حلال الدم. وقال جماعة الفقهاء . كما قال فأظهر **ابن أبى داود** (شيخ المعتزلة) أنه كاره لقتله وقال يا أمير المؤمنين شيخ لعل به عاهة أو تغير عقله، يؤخر أمره ويستتاب فقال الخليفة **الواثق** : ما أراه إلا مؤذناً بالكفر قائماً بما يعتقده منه ودعا الخليفة **الواثق بالصمصامة (سيف عمرو بن معد يكرب)** وقال: إذا قمت فلا يقومن أحد معى فإنى أحتسب خطاى إلى هذا الكافر الذى يعبد رباً لا نعبده ولا نعرفه بالصفة التى وصفه بها ، ثم أمر بالنطع (كساء يجلس عليه المحكوم عليه بالإعدام حتى لا يلوث المكان بدمه) فأجلسه عليه وهو مقيد ، وأمر بشد رأسه بحبل وأمرهم أن يمدوه ومشى إليه حتى ضرب عنقه وأمر بحمل رأسه إلى بغداد فنصب إلى الجانب الشرقى أياماً وفى الجانب الغربى أياماً ، وعلقت ورقة فى أذنه فيها: «**بسم الله الرحمن الرحيم: هذا رأس أحمد ابن نصر بن مالك دعاه عبدالله الإمام هارون الواثق بالله أمير المؤمنين إلى القول بخلق القرآن ونفى التشبيه فأبى إلا المعاندة فجعله الله إلى ناره...**»(٣٩)

أى أن الخليفة **الواثق** حكم بكفره وقتله بيده وحكم أيضاً بدخوله النار...!

أى أن الخليفة الأحمق ما ترك لله تعالى شيئاً..

وظل رأس **أحمد بن نصر** مصلوباً **بسامراء** سنين إلى أن حط وجمع بين رأسه ويديه ودفن فى مقبرة.

- وأشاع الحنابلة كرامات حول رأس **أحمد بن نصر** وأشاعوا كثيراً من الأحاديث التى تعزز مذهبهم، وتؤكد أهمية تغيير المنكر باليد وكان **أحمد بن نصر** فى حياته من المشهورين بتغيير المنكر باليد، وفى النهاية رأى الخليفة **المتوكل** العباسى أن يقتنع بفكر الحنابلة فاستطاعوا اضطهاد خصومهم من الصوفية واستطاعوا اضطهاد النصارى واليهود ..

- ومرت الأيام وأصبحت للصوفية المكانة والسيطرة فاضطهد الصوفية خصومهم من الفقهاء الحنابلة، وفى القرن الثامن الهجرى كان **ابن تيمية** أكبر فقيه حنبلى يواجه اضطهاد الصوفية وأعوانهم من الفقهاء، وكان يخرج من السجن إلى النفى، إلى محاولات القتل، وانعكس ذلك على فتاويه فصار أكثر حدة فى الحكم على خصومه وأكثر جرأة فى الإفتاء بقتلهم ..

ونظرة سريعة إلى فتاوى **ابن تيمية** نراه يوزع القتل على كل من يخالفه فى الرأى، فصاحب البدعة يستحق القتل، ومن السهل أن ترمى كل فرقة الفرقة الأخرى بأنها صاحبة بدعة، وإذا عرفنا أن المسلمين فرق وطوائف شتى أدركنا أن **ابن تيمية** يعطى مبرراً تشريعيا لأن تقتل كل طائفة غريمتها بتهمة الردة ..

- ويفتى **ابن تيمية** بتكفير المسلم الذى يجهر بالنية فى الصلاة حتى لو كان فى جهره يعتقد أن ذلك مما يأمر به الله تعالى .. ويدعو، **ابن تيمية** إلى قتله.

نصر حامد أبو زيد



- ويفتى **ابن تيمية** بقتل المسلم الذى لا يلتزم بأداء الصلاة فى وقتها أو يؤخر صلاة الفجر إلى بعد طلوع الشمس أو يؤخر صلاة الظهر والعصر إلى بعد غروب الشمس .

- ويفتى بقتل المسلم الذى يحضر المسجد ولا يشارك فى صلاة الجماعة .

- ويفتى بقتل المسلم الذى يخالف رأى **ابن تيمية** فى قصر الصلاة فى السفر. وفى كل ذلك يشترط الاستتابة .

- بل إنه يفتى بقتل أى مسلم بدعوى أنه منافق يبطن الكفر ويظهر الإسلام أى يعطى الحجة لأى فرد لكى يقتل من يشاء من المسلمين بهذه التهمة ويدون استتابة فيقول **ابن تيمية** ، أما قتل من أظهر الإسلام وأبطن الكفر فهو المنافق الذى تسمية الفقهاء بالزنديق فأكثر الفقهاء يجمعون على أنه يقتل وإن تاب .

أى لا تجديه توبة .. طالما رأى الفقهاء أنه زنديق .. (٤٠)

أى يفتى بقتل الناس جميّا ..

- ولم يستطيع **ابن تيمية** تنفيذ تلك الفتاوىإذ أخمد الصوفية وأعوانهم من الفقهاء والمماليك حركته وتسيد التصوف وخرافاته العصرين المملوكى والعثمانى، ثم صحا المسلمون على الاستعمار الأوروبى يدق عليهم الأبواب ..

وبدأت حركتان للنهضة .. حركة فى الجزيرة العربية قام بها **الوهابيون** تحارب التصوف ورموزه وتعيد دعوة **ابن تيمية** وتعتمد على الفقه الحنبلى والتشدد السلفى.. وحركة فى مصر تتطلع للأخذ عن أوروبا قام بها **محمد على** الذى أسس فى مصر الدولة الحديثة وأرسل البعوث لأوروبا فى الوقت نفسه الذى قضى فيه على الرموز القديمة من المماليك والحامية العثمانية وسلطة الشيوخ فى الأزهر .. بل أرسل جيوشه لتقضى على الدولة الوهابية وتدمر عاصمتها الدرعية، وتخلص بهذا من بقايا الجند العثمانيين، وبدأ فى إنشاء جيش عصرى حديث ..

- ومرت الأيام ورحل الإستعمار العسكرى، وقامت الدولة **السعودية الثالثة** وبرزت بتأثيرها النفطى فى المنطقة، فى الوقت نفسه الذى تراجع فيه الدور المصرى فى الثمانينيات، وأصبحت دول النفط حلم الثراء لدى المصريين وغيرهم، فأتيح لفكر **ابن تيمية** أن ينتشر وأتيح لفتاويه أن تعمل .

وتلونت الصحوة الدينية المعاصرة بالفقه البدوى الحنبلى المتشدد .. وركزت على الجانب العقابى واحترفت الحظر والتحريم ورفعت شعار حرب الردة ترهب به الخصوم ..

ومن الطبيعى فى هذا الجو أن يكون الإسلام العظيم متهماً بالإرهاب والتطرف وسفك الدماء ..

هذا مع أن الله تعالى أرسل رسوله الكريم رحمة للعالمين وليس لسفك دماء العالمين .

هذا مع أن المسلم إذا ذبح دجاجة استأذن الله تعالى وذكر اسمه .. ولكن محترفى التدين يحكمون بقتل الناس جميعًا باسم الله وبالمخالفة لتشريع الله...

- إن مفهوم الردة كما تعلمناه فى الأزهر هو قول كفر أو اعتقاد كفر أو فعل كفر، وبهذا المفهوم يكون من السهل أن تتهم الناس جميعًا بالردة ويكون من السهل أن تحكم بقتلهم جميعاً ..

وقد كان ذلك مجرد سطور فى كتب الفقه التراثية المقررة علينا فى سنوات الدراسة الإعدادية بالأزهر ..

ولكن فقهاء النفط ومرتزقة العلماء نشروا هذا الكلام على أنه الإسلام وأتاحت لهم الدولة السيطرة على أجهزة الإعلام فنشأ جيل جديد قد رضع التطرف على أنه الإسلام، ولأنه جيل قد صودرت أحلامه وضاعت حقوقه الطبيعية فى العثور على عمل ومسكن وحياة كريمة فقد كفر بالدولة وكفر بالمجتمع وحكم بكفر الجميع، وبالتالى استحل دماء الناس جميعًا، وعرفت مصر لأول مرة فى تاريخها أن يقوم بعض أبنائها بالقتل العشوائى فى الشوارع فتنفجر القنابل ويموت الأبرياء من الأطفال والنساء والصغار والكبار.

- وهذا القاع الذى وصلنا إليه له بداية ... هى فتوى بقتل نفس بغير حق .. ويترتب على هذه الفتوى استباحة قتل الناس جميعًا مصداقًا لقوله تعالى ‹ **أنه من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا** ›.

صدق الله العظيم

ودائمًا صدق الله العظيم

أحمد صبحى منصور

الهوامش :

(١) فقه السنة - الجزء الثانى، ص ٣٣٨
(٢) نفسه - الجزء الثانى، ص ٣٨٤
(٣) نفسه - الجزء الثانى ص ٣٩١
(٤) سيرة ابن هشام - الطبعة الثانية، الجزء الثالث، ص ص ٦٥، ٢٩١، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٥٢
(٥) النيسابورى : أسباب النزول - ص ص : ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠
(٦) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - محمد الغزالى، ص ٢٩
(٧) الموافقات للشافعى
(٨) أسباب النزول للنيسابورى، ص ص : ١٧٠، ١٧١.
(٩) تاريخ ابن كثير - الجزء السادس، ص ص : ٣١١، ٣١٢ .
(١٠) طبقات المعتزلة - القاضى عبد الجبار، ص ٣٣٤ .
(١١) نفسه، ص ص : ٢٣٠، ٢٣٣
(١٢) ترجمة الأوزاعى فى تاريخ ابن كثير ص ص : ١١٧، ١٩٩ .
- المنتظم لابن الجوزى - ص ص : ١٩٦ - ١٩٨
- ميزان الاعتدال للذهبى - ص ٢٢٢
(١٣) تاريخ الخلفاء للسيوطى - ص ص : ٤٢٠ - ٤٢١
(١٤) - مناقب أبى حنيفة للبزازى - ص ص : ٢٣، ٢٤
- تاريخ بغداد - ص : ٣٢٦
(١٥) مناقب أبى حنيفه للبزازى - ص : ١٧
- الكامل لابن الأثير - ص ٢١٧
(١٦) تاريخ بغداد ص ص : ٢٢٨، ٢٣٠
(١٧) مناقب أبى حنيفة للبزازى - ص : ٩٩
(١٨) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة - : ٦٣
(١٩) صحيح مسلم - الجزء الخامس - : ١٠٦
(٢٠) ميزان الاعتدال للذهبى الجزء الثالث - ص ٢٩٢، السادس - ص : ١٧٧
(٢١) نفسه، الجزء الثانى - ص ص: ٩٠ - ٩١
(٢٢) نفسه، الجزء السادس - ص ٢٤٩
(٢٣) نفسه، الجزء السادس - ص: ١٠، الثانى - ص: ٤١٤، الثالث - ص:٢١٥، الخامس - ص: ٢٢٣ - معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابورى - ص ص: ١٠٥، ١٠٧
(٢٤) ميزان الاعتدال للذهبى، الجزء السادس، ص: ١٧٦
(٢٥) الجرح والتعديل للرازى، ص: ١٩٢ .
(٢٦) معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ١٠٦
(٢٧) التنبيه والرد للملطى، ص: ٥٢
(٢٨) معرفة علوم الحديث للنيسابورى، ص: ١٣٥
(٢٩) علوم الحديث لابن الصلاح، ص: ١٠٣
(٣٠) ترجمة عكرمة فى الطبقات الكبرى لابن سعد، ص ص: ١٣٣، ٢٢٢ ميزان الاعتدال للذهبى، ص ص:١٣-١٧
(٣١) صحيح البخارى بحاشية السندى، ط الشعب، ص: ١٩٦
(٣٢) الأحكام للآمدى، ص ص: ١٧٨-١٨٠
(٣٣) الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم الجوزية - ص: ٧٧
(٣٤) سيرة بن عباس فى تاريخ ابن كثير، ص: ٢٩٠ طبقات ابن سعد، ص: ١٩
(٣٥) ترجمتها فى المنتظم لابن الجوزى ص: ٢٨٨ وطبقات ابن سعد، ص ص: ١٤، ٤٢
(٣٦) فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، ص: ٣٣٧
(٣٧) السنة بين أهل الفقة وأهل الحديث، ص ص: ١٠٤، ١٠٧ ومقال المؤلف (الغزالى يرد على الغزالى) فى الأهالى بتاريخ ١٩٩٣/٧/١٤
(٣٨) الغزالى: تراثنا الفكرى، ص ص: ١٧٥ -١٧٩، وقد نشرت هذه الفتوى بجريدة الأحرار بتاريخ ١٩٩٣/٨/٥
(٣٩) المنتظم لابن الجوزى، ص ص: ١١، ١٦٦، ١٦٨
(٤٠) فتاوى ابن تيمية، الجزء الأول - ص ص: ٣٥٩-٣٦٦، الجزء الثانى - ص ص: ٥٠، ٥٢

نصر حامد أبو زيد



بيانات

بيان المثقفين المصريين

إن المثقفين المصريين من أدباء وفنانين وباحثين وأساتذة جامعيين، قد هالهم الحكم الذي أصدرته إحدى دوائر محكمة استئناف القاهرة بالتفريق بين الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والسيدة زوجته يعلنون مؤازرتهم لهما فى معركة الدفاع عن حرية الاعتقاد والتعبير والبحث العلمى وحرية الحياة الشخصية.

إن المثقفين المصريين يرون أن هذا الحكم تشويه مطاعن ومخالفات جسيمة للحقوق الأساسية للإنسان ويعتقدون:

١ ـ أن هذا الحكم لا يستند على أساس من الدستور أو القانون وأنه يأتى بمخالفات جسيمة وصريحة للاتفاقات والعهود الدولية لحقوق الإنسان التى صدقت عليها مصر، والتى تعتبر جزءاً من التشريع المصرى الملزم لكل مؤسسات الدولة، والمجتمع وعلى رأسها المؤسسة القضائية.

٢ ـ أنه لا يجوز بأى حال، لأى شخص أو جماعة أو جهاز أو مؤسسة أو حتى أمة بكاملها سلب أى إنسان حقه فى الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير كما لا يجوز لأى أحد كان انتهاك ضمائر الناس بالتفتيش فيها، استهدافًا لتجريمهم أو رميهم بالكفر إرهاباً للمجتمع بأسره.

٣ ـ أن قضية حرية الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير، ليست قضية المثقفين وحدهم وإنما هى قضية الأمة بأسرها، لأنها ضمان حيويتها وقدرتها على الإبداع والتقدم.

إن الموقعين أدناه:

١ ـ يطالبون بأن تلتزم جميع هيئات إعمال القانون بتنفيذ بنود العهود والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان التى التزمت بها مصر.

٢ ـ يدعون كافة مؤسسات المجتمع إلى العمل الجاد والدءوب لإلغاء جميع التشريعات والقوانين المقيدة للحريات.

٣ ـ يناشدون جميع الأحزاب والهيئات والمؤسسات والنقابات وكافة هيئات المجتمع التضامن مع الدكتور نصر

حامد أبو زيد والسيدة زوجته، والوقوف وقفة حازمة وشاملة ضد جميع صور التعصب، التى تزرع العنف والإرهاب فى المجتمع، ولاسيما التحريض الذى صار منظماً ضد حرية الإبداع.

٤ ـ يناشدون كافة المثقفين والمبدعين والهيئات المعنية بحرية الاعتقاد والتعبير فى جميع أنحاء العالم، التضامن معهم فى هذه القضية.

الموقعون

يوسف درويش، أحمد نبيل الهلالى، أحمد سيف الإسلام، ليلى سويف، عايدة سيف الدولة، سمير حسنى، عادل حمودة، أمينة رشيد، سامية محرز، شمس الأتربى، أميرة هويدى، محمد أبو الغار، نديم شمس، عبدالهادى الوشاحى، سيد البحراوى، صفاء زكى مراد، هشام مبارك، ناصر أمين، ماجدة فتحى، جمال عبدالعزيز، منال الطيبى، كرم صابر، وائل عبدالفتاح، حلمى شعراوى، خالد حريب، رأفت الميهى، يسرى نصر الله، خالد يوسف، نهلة درويش، سعيد هجرس، أمير سالم، رضوان الكاشف، إيهاب الخولى، خالد الفيشاوى، سامى السيوى، يسرى مصطفى، عبدالرحمن نور الدين، جورج جرجس، عمر مرسى، مارلين تادرس، فتحية العسال، جميل شفيق، فريدة النقاش، سيد القمنى، عبدالمنعم رمضان، عبلة الروينى، فوزية رشيد، محمد عبدالتواب، صالح سليمان، حسن بيومى، محمد السيد سعيد، مريد البرغوثى، وحيد خليل، اعتدال عثمان، محسنة توفيق، إبراهيم عبدالمجيد، محمد سليمان، يوسف أبو رية، سعيد الكفراوى، رضوى عاشور، مؤمن حسن، شريف فرجانى، ليلى الشربينى، ناجى رمضان، خليل كلفت، إدوار الخراط، إبراهيم أصلان، محمد البساطى، خالد السرجانى، محمد حسين، سمير عبدالباقى، محمد هاشم، بهاء طاهر، عبدالوهاب داود، حلمى النمنم، هشام قشطة، نزار سمك، مصطفى الخولى، صنع الله إبراهيم، فريد زهران، محمود أمين العالم، محمد أبو رحمة، سليمان فياض، محمد حجازى، محمود مدحت، فريال غزول، حسين شعلان، بشير السباعى، يوسف وهيب، محمود الوردانى، جمال الغيطانى، يوسف القعيد، يوسف محمد يوسف، فاروق عبدالقادر، حازم شحاتة، رؤوف حمزة، محمد عيد إبراهيم، أحمد عمر شاهين، عمر جهان، جمال القصاص، لطيفة الزيات، رفعت سلام، عبدالمنعم تليمة، أحمد الأهوانى، يحيى شرباش، شبل بدران، محمود أبو زيد، جمال نجيب، محمود شيحة، عثمان أنور، على عفيفى، حسين حمودة، إبراهيم فتحى، فاطمة قنديل، إيمان مرسال، حلمى سالم، حسن طلب، أحمد حسان، ماجد يوسف، أمجد ريان، محمد متولى، أحمد يمانى، هدى حسين، ياسر عبداللطيف، إبراهيم عبدالفتاح، محمد حاكم، عز الدين نجيب، مفرح كريم، سعد الدين حسن، سعيد شعيب، وائل قنديل، محمد عبلة، محمود بقشيش، سيد سعيد، فوزى منصور، على فهمى، حسين كشك، غالى شكرى، أحمد عبدالمعطى حجازى، فتحى عبدالله، مهدى مصطفى، عبده جبير، جمال السبعاوى، مخلص عبدالغنى، سيد محمود حسن، هناء خليل، عماد الدين أنس، علاء الدين كمال، محمد عبدالعاطى، محمود على محمد، حسن عبدالغفار، بهيج إسماعيل، كمال الجويلى، سيد حجاب، عبدالرحمن الأبنودى، عبدالله الطوخى، صلاح عيسى، علاء الديب، صالح راشد، سعد أردش، أسامة عرابى، شهيدة الباز، عادل هاشم، صفاء الطوخى، على بدرخان، عبدالعال الباقورى، محمد شهاب سعد، أحمد فهمى، محمد الحسينى، حسن سرور، صلاح الراوى، حسن عبدالغفار، طارق محمد الإمام، على سعيد أحمد، عبدالناصر إسماعيل، صابر عبدالمنصف، أسامة رمضان عبده، خالد عادل، أسامة خليل، حجاج أحمد، عبدالعزيز الشبينى، حامد العويضى، محمد هريدى، أميرة عبدالحكيم، محمد عبدالعال، أحمد طاهر، محمود قرنى، علاء حسنى، إيمان فكرى، محمد عبدالخالق، أحمد أديب، نجلاء محمد، محمد جاد الرب، سيد خميس، رءوف عياد، بهجت عثمان، سعيد عبيد، هالة طوبار، عبدالحكيم حيدر، جوده خليفة، ممدوح الكاشف، علاء غنام، عزة كامل، حسن أبو بكر، أحمد فؤاد نجم، محمد حمام. ■

حرية الفكر والوجدان والعقيدة فى خطر ـ بيان المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

تلقت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بقلق بالغ نبأ صدور حكم قضائى بالتفريق بين د. **نصر حامد أبو زيد** الأستاذ بجامعة القاهرة وزوجته د. **إبتهال يونس** تحت ادعاء تبنيه أفكاراً وآراءً تنطوى على الردة عن الإسلام من خلال أبحاثه ودراساته العلمية التى كانت مقدمة لترقيته لدرجة الأستاذية وهى الأبحاث التى انتهى أساتذة مجلس قسم مادة اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة بإجماع أصواته

نصـــر حـــامـــد أبــو زيـــد



بيـــــــانـــات

إلى رفض التقرير الصادر بعدم ترقيته على أساسها، وقد تم فى الأسبوع الماضى ترقيته بالفعل إلى درجة الأستاذية بقرار من مجلس جامعة القاهرة.

وكانت محكمة الجيزة الابتدائية قد رفضت من قبل الدعوى التى تقدم بها بعض الأشخاص للتفريق بين **د. نصر حامد أبو زيد** وزوجته باعتبار أنها قد رُفعت من غير ذى صفه، مؤكدة أن القانون المصرى لا يأخذ بدعاوى الحسبة.

والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان وهى تعلن موقفها من هذا التطور المفاجئ الذى يشكل سابقة أولى من نوعها فى تاريخ مصر الحديث فى التفريق بين زوجين دون إرادتهما بسبب آراء واجتهادات أبداها أحدهما، وتدرك أن الأحكام القضائية لا تعقيب عليها باعتبار أن الطعن فى هذه الأحكام ينبغى أن يجرى أمام المحاكم المختصة، لكنها أيضاً تدرك أن واجبها يحتم عليها أن تلفت النظر إلى التداعيات والآثار الخطيرة التى يرتبها تنفيذ هذا الحكم القضائى وخاصة فى ظل تنامى الدور الذى تقوم به بعض الجماعات والأشخاص فى تأجيج مناخ الكراهية والتعصب الدينى.

ولقد سبق أن أعلنت المنظمة أن تلك الدعوى تمثل محاولة خطيرة لوضع القضاء المصرى فى مواجهة غير مبررة مع حرية الفكر والاعتقاد التى كان الدفاع عنها واحترامها موقفاً ثابتاً ومستقراً فى التراث القضائى والقانون المصرى.

وتعتقد المنظمة أن النتائج التى انتهت إليها هذه الدعوى تعد مؤشراً خطيراً على التهديدات الجسيمة الحالية والمستقبلية التى يمكن أن يقع تحت طائلتها أعداد كبيرة من المفكرين والكتاب بسبب آرائهم التى يعتنقونها أو اجتهاداتهم الفكرية وذلك بالمخالفة لأحكام المادة ٤٦ من الدستور التى تكفل حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وبالمخالفة لأحكام المادة الثامنة عشرة من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الذى صدقت عليه مصر والتى تقضى بحق كل إنسان فى حرية الفكر والوجدان والدين وأنه لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته فى أن يدين بدين ما أو بحريته فى اعتناق أى دين أو معتقد يختاره.

ويضاعف من قلق المنظمة أن هذا التطور بمثابة حكم بالموت المعنوى على المدعى عليه وزوجته بما ينطوى عليه من اقتحام خصوصيات العلاقة الزوجية وإجبارهما على فض هذه الرابطة التى تمت بالرضا التام للزوجة، وبما يشكله تمسك الزوجة بالإبقاء على هذه الرابطة من اتهامات لها تمس سمعتها، وبما سيستتبع ذلك من محاولات لإقصاء **د. نصر حامد أبو زيد** من وظيفته كأستاذ جامعى.

وفضلا عن هذا وذاك فإن هذا التطور الذى يأتى فى وقت تتصاعد فيه حمى التعصب الدينى، يفتح الباب لتعريض **د. نصر أبو زيد** وزوجته لخطر الاغتيال بواسطة بعض جماعات الإسلام السياسى التى تعتقد أنه من الواجب عليها تنفيذ عقوبة القتل فوراً فى المرتد. وتذكر المنظمة فى هذا الصدد بالفتاوى التى أطلقها فضيلة الشيخ **محمد الغزالى** و**د. محمود محمد مزروعة** خلال محاكمة المتهمين بقتل المفكر العلمانى **فرج فودة** والتى أجازت للأفراد قتل المرتدين والمعارضين للشريعة إذا لم يقم الحاكم بتطبيق حد الردة عليهم وتخشى المنظمة من أن تعطى النتائج التى تمخضت عنها قضية **د. نصر أبو زيد** الضوء الأخضر لأولئك المتعصبين دينياً لتطبيق فتاوى القتل والاغتيال.

إن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان التى ترى من حيث المبدأ أنه لا يجوز طرح إيمان واعتقاد الإنسان على بساط المناقشة تذكر بأن أحكام النقض قد استقرت على أن «الاعتقاد الدينى مسألة نفسية فلا يمكن لأية جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية الرسمية وحدها، وهى من الأمور التى تُبنى الأحكام فيها على الإقرار بظاهر اللسان والتى لا يسوغ لقاضى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو دوافعها».

وتعتقد المنظمة أن التطور الأخير قد يؤدى إلى نتائج خطيرة تهدد الحق فى اعتناق الآراء والأفكار والحق فى الاختلاف والاجتهاد العلمى وتفتح الباب لقتل المفكرين والأدباء بسبب تبنيهم لآراء واجتهادات تختلف مع آراء واجتهادات غيرهم.

وفى هذا الصدد فإن المنظمة تدعو السلطات إلى:

١ - اتخاذ الاحتياطات والتدابير الكفيلة بحماية حياة **د. نصر أبو زيد** وزوجته.

٢ - ضرورة أن يقوم المشرع بالنص صراحة على حظر إقامة دعاوى الحسبة وعلى وجه الخصوص فى قضايا الرأى لما تنطوى عليه هذه الدعاوى من تفتيش فى ضمائر الكتاب والمفكرين والباحثين والأدباء، ولقطع الطريق على استخدام هذه الدعاوى كسلاح من قبل بعض الجماعات المتعصبة دينياً لتكفير المخالفين لهم فى الرأى أو الاجتهاد ووضعهم هدفًا لبنادق الاغتيال.

٣ - إعادة النظر فى كافة التشريعات المقيدة لحرية الفكر والرأى والعقيدة بما يتفق مع أحكام المادة ٤٦ من الدستور والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية حماية للأعمال الفكرية والأدبية والعلمية والفنية وبما يعزز القدرة على الإبداع والاجتهاد.

٤ - تأكيد التزام الدولة بأحكام اتفاقية منع التمييز ضد المرأة والتى تتضمن حقها فى حرية اختيار زوجها وتمتعها بحق متساو مع الرجل فى الإرادة الحرة فى عقد الزواج وفى فسخه. وأخيراً فإن المنظمة تعتقد أن الدولة مطالبة الآن وأكثر من أى وقت مضى بالنهوض بمسئولياتها كاملة لضمان حق كل فرد فى حرية الفكر والدين والوجدان وضمان ألا يتعرض أحد لأى إجراء من شأنه أن يخل بحريته فى أن يدين بدين ما أو فى حريته فى أن يعتنق الأفكار أو المعتقدات التى يختارها. ■

بيان من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية

نحن الموقعون على هذا البيان من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية وقد هالهم نبأ الحكم الصادر من محكمة استئناف القاهرة بالتفريق بين الأستاذ الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والسيدة زوجته الدكتورة **إبتهال يونس** يرون فى هذا الحكم وأداً تاماً للحرية الأكاديمية.

إننا نعتقد أن حرية الفكر والبحث العلمى هى حجر الأساس فى قيام الجامعة وأحد أعمدة بناء صرح التقدم لأمتنا، وأى هجوم على هذه الحرية يمثل ضربة بالغة لقيم الجامعة وسمعتها وخطوة تدفع بأمتنا نحو هاوية الجهل والظلام.

لذا نعلن:

- تضامننا مع زميلينا الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والدكتورة **إبتهال يونس** فى هذه المحنة.

- استنكارنا للحملة الغوغائية التى تستهدف قيم حرية الفكر والبحث العلمى والتى وصلت قمتها بتصريحات للبعض يطالبون فيها بمنع أبحاث معينة وإبعاد أصحابها عن الجامعة - نهيب بالمجلس الأعلى للجامعات العمل على تدعيم حرية البحث العلمى بكافة الوسائل ومنها أن يتبنى السعى لدى المشرع نحو إضفاء حصانة قانونية على أعمال البحث العلمى. - كما نطالب إدارة جامعة القاهرة أن تبادر باتخاذ الإجراءات الكفيلة بمؤازرة الدكتور **نصر حامد أبو زيد** فى مواجهة الحملة الظالمة التى يتعرض لها وبالرد على هذه الحملة بما يعزز من صورة الجامعة ومكانتها، وهى الجامعة الأم العزيزة على كل مصرى غيور. ■

دفاعا عن الضمير العربى، ودفاعا عن نصر حامد أبو زيد

قامت فى حادثة غير مسبوقة، أقدمت محكمة الاستئناف فى القاهرة، على إصدار حكم يقضى بالتفريق بين الدكتور **نصر حامد أبو زيد** وزوجته الدكتورة **إبتهال يونس**، بحجة الارتداد عن الإسلام. والحادثة الجديدة، البشعة استتباع لحادثة سبقت، منعت، قبل عامين، لقب الأستاذية عن **نصر** فى كلية الآداب فى جامعة القاهرة، بدعوى الإساءة إلى الدين. وفى الحادثة الجديدة، كما فى التى سبقتها، يقع الدكتور **أبو زيد** ضحية لمعركة سياسية بامتياز، ذلك أن القوى الظلامية لا ترفع عليه سيف الترويع والإرهاب، إلا لتنصب ذاتها مرجعًا سياسيًا وحيداً، يخضع الدولة والمجتمع، متوسلا ثنائية الكفر والإيمان الزائفة.

إن المعركة القديمة والمتجددة الموجهة ضد **نصر حامد أبو زيد**، لا تستهدف شخصاً تنويرياً أو اجتهاداً علمياً تجديدياً، بل هى معركة ضد العلمانية والعقلانية والديمقراطية كلها، إن لم تكن معركة ضد كل القوى الاجتماعية التى تواجه القوى الظلامية، أو التى تعرقل طموحها السافر إلى التحكم بالمجتمع

نصر حامد أبو زيد



بيانات

والدولة. وفى هذا السياق، يعيش أبو زيد مأساة مزدوجة، فهو الباحث الفرد الذى فى محاربته ومحاصرته واضطهاده، تقوم القوى الظلامية بمحاربة وحصار وترويع كل القوى المدافعة عن العلمانية والعقلانية والديمقراطية أما المأساة الثانية فتتجلى فى حضور السلطة وغيابها فى آن، كأن السلطة لا تحمى نصراً، إلا لأن بعضاً منها يحمى القوى التى تضطهد نصراً وترمى عليه بتهم الكفر والارتداد، فالقضية الأولى التى وصمت الإنتاج العلمى لنصر بتهمة التكفير صدرت عن جامعة القاهرة، وهى مؤسسة رسمية، كما أن القضية الجديدة صدرت عن محكمة الاستئناف، وهى مؤسسة رسمية أيضاً. ولعل فى هذا الوضع ما يعلن عن مأساة نصر حامد أبو زيد، فالقوى الدينية التى تطمح إلى ترويض السلطة، تستعمل أدوات السلطة ذاتها فى مطاردة الفكر وترويع الفكر الطليق.

إن مطاردة نصر حامد أبو زيد بتهم مختلفة ذات لفظية دينية، تشكل إرهاباً للفكر واغتصاباً للقيم الأخلاقية وإساءة إلى التسامح، الذى قال به الإسلام والديانات السماوية، بل إن هذه المطاردة، التى تحاكم الضمائر وتعاين النوايا، تمثل تقهقراً مروعاً إلى زمن تسلطى بدائى، ينكر معنى العقل والدستور والحوار والمواطنة، ويحض على الإرهاب والقتل والتدمير. فالقوى الدينية، أو المتقنعة بالدين، لا تتعامل مع نصر اعتماداً على ما كتب، بل اعتماداً على ثنائية الكفر والإيمان الزائفة، والتى، فى عموميتها السوداء، ترفض القراءة وتمجد الجهل وتنفى العقل وتعظم الانفعال. وهى فى كل هذا تساوى بين الكفر والاختلاف وبين الإيمان والتجانس، بل تساوى بين الايمان وحفنة من البشر، تحدد معنى الكفر والإيمان. إن رفض الفكر المختلف، كما شجب الحوار. يجعل من الاقتتال والتدمير والقتل عنصراً داخلياً فى كل فكر يدعى احتكار الحقيقة وتمييز الإيمان من غيره. وما دعوى «الردة»، وما يتلوها من فكر انفعالى وظلامى، إلا دعوة إلى العنف وعبث بأرواح البشر واستهتار بالتهم الإنسانية الرفيعة.

إن قراءة الإنتاج العلم المضىء، الذى قدمه نصر، يكشف عن تهافت الدعاوى الظلامية، إن لم يكشف، بشكل أدق، عن أسباب هذه الدعاوى، التى تتقنع بالدين، خدمة لأغراض سياسية. فما كتبه، ويكتبه أبو زيد، يسعى إلى الدفاع عن الإنسان والعقل والحرية، وعن وعى صحيح يميز بين دين يخدم الإنسان والوطن والمجتمع، ودين مزور آخر يخدم «محتكرية» والقائمين على «صناعته» كدين يخدم أغراضاً شخصية وفئوية وطبقية، تهمش كرامة الإنسان وتئد العقل وتسفّه معنى الوطن.

وفى الحالات كلها فإن الهجمة الظالمة التى يعد نصر حامد أبو زيد ضحية لها، بعيدة البعد كله عن قضايا الدين والإيمان، فهى سياسية أولا وأخيراً، وآية ذلك مدى التعمل والاختلاق، الذى ساوق قضية نصر، فى شكلها المزدوج. فدعوى الحسبة، التى استند إليها الحكم الصادر عن محكمة الاستئناف. قد ألغيت من مصر فى عام ١٩٥٥، إضافة إلى أن القضاء المصرى لم يعرف قضية مماثلة، منذ أن أنشئ فى عام ١٨٨٢، خاصة أن حكم التفريق يأتى بعد أن ظفر نصر بمرتبة الأستاذية، منذ فترة قصيرة.

إن التضامن مع نصر حامد أبو زيد دفاع عن قضايا عدة فى اللحظة عينها، فهو دفاع عن عقل وطنى مضىء. ودفاع عن حرية الفكر وحق الإنسان فى أن يكون إنساناً، ودفاع عن حياة مجتمعية ديمقراطية تعترف بالعصر والتاريخ، وهو دفاع فى النهاية عن مستقبل المجتمع العربى، الذى تبنيه العقول الطليقة الوطنية، لا الصرخات الجاهلية التى تختزل الدين إلى مجردات ظلامية، تئد الوطن وتنصر أعداء الوطن والإنسان.

إن أسرة تحرير النهج، والكتاب والمثقفين الملتفين حولها، كما كل مثقف عربى يدافع عن الرسالة التى يقاتل من أجلها نصر حامد أبو زيد، يقفون إلى جانب الباحث المصرى فى محنته القديمة والمتجددة. ■

اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد : دفاعا عن نصر حامد أبو زيد

في مساء الثلاثاء الموافق ٢٠/٦/١٩٩٥م اجتمع عدد من المثقفين والفنانين وأساتذة الجامعات والصحفيين والمحامين وممثلي كافة المؤسسات العاملة في مجال حقوق الإنسان، والذين راعهم صدور حكم تكفير الأستاذ الجامعي الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد** والتفريق بينه وبين زوجته الدكتورة/ **إبتهال يونس**.

رأى المجتمعون ضرورة حشد كل القوى الديمقراطية المدافعة عن حرية الرأي والتفكير والبحث العلمي وحقوق الإنسان من أجل التصدي للهجمة الفاشية الشرسة والتي يتعرض لها المجتمع المصري بأسره. ولذلك يعلن المجتمعون تشكيل اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد للتصدي لهذه الهجمة وإعلان تضامن كافة القوى مع الدكتور/ **نصر حامد أبو زيد** وزوجته. ووقوفهم صفاً واحداً ضد انتهاك حرية الفكر والاعتقاد. ■

بيان المركز المصري لنادي القلم

أعضاء المركز المصري لنادي القلم الدولي يعلنون تضامنهم الكامل مع الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والدكتورة **إبتهال يونس** ويستنكرون التفتيش في الضمائر واستباحة الحياة الشخصية ويطالبون بالتعجيل في اتخاذ الإجراءات القانونية الكفيلة بحل هذه القضية.

وتأمين حياة الدكتور **نصر حامد أبو زيد** والدكتورة **إبتهال يونس**.

ويؤكدون على الآتي:

* إصدار تشريع محدد وصريح يحظر على المحاكم قبول دعاوى الحسبة وبيان الأضرار الجسيمة الناتجة عن استمرار إعمال هذا القانون الذي ألغي عام ١٩٥٥.

* الالتزام بتنفيذ المواثيق والمعاهدات والإتفاقيات الدولية التي وقعت عليها مصر والخاصة بحقوق الإنسان ورفض جميع صور التعصب والتعسف ضد حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير.

* العمل على تنفيذ مواد الدستور التي تنص على حرية الفكر.

* الحفاظ على حرية التفكير والتعبيربوصفهما كلا لا يتجزأ في مجال الإبداع الفكري والأدبي والبحث العلمي وفي مجال الصحافة.

* توفير ضمانات حرية الفكر واحترام العقل وحق الاجتهاد ونزاهة الرأي المنشور في كتاب أو صحيفة.

* تدعيم الدور الحيوي للجامعات كمؤسسات علمية تعمل على ترسيخ قواعد التفكير العلمي وتجديده وتحمل رسالة التقدم. ■

تضامنا مع الدكتورة إبتهال يونس

نحن النساء المتضامنات مع الدكتور **نصر حامد أبو زيد** ـ الذي تعرض لحملة بربرية من العنت والاضطهاد على امتداد ثلاث سنوات كانت خاتمتها الحكم بتفريقه عن زوجته ـ إذ نشعر بالامتهان ـ كما يشعر كل من يحترم عقله على أرض هذا الوطن، وكل من بقى له من إنسانيته وكرامته ما يحملانه على رفض الخضوع لسيادة محاكم التفتيش التي تغتصب حق التفتيش في الضمير والوجدان الإنساني الموار، وتنتهك حرية العقل البشري المبدع الخلاق الذي ما نجحت كل عصور الظلام التي مرت بها البشرية في إغلاق الطريق على تحليقه بحثاً عن التقدم وأملا في الغد ـ يفوق جزعنا وغضبنا غضب الجميع، لأننا كنساء ـ بصفة خاصة ـ نمتهن على نحو أشد، في شخص الدكتورة **إبتهال يونس** التي أنكرت عليها إنسانيتها فيما يسمى بدعوى الحسبة والحكم الصادر استناداً اليها بتفريقها عن زوجها.. فإذا كان الدكتور **نصر** يعاقب وفقاً لمنطق محاكم التفتيش على إثم التفكير وإعمال العقل، فإن الدكتورة **إبتهال** لا تعاقب، ولكنها تستخدم كأداة للعقاب.. أداة بلا مشاعر أو عقل وبلا إنسانية أو حق في الاختيار، فتتحول في شريعة هؤلاء ـ التي لا نعلم من أية مصادر فقهية أو قانونية يستقونها ـ إلى دمية ينبغي

نصر حامد أبو زيد



بيانات

انتزاعها من ولد عاق خرج على نواميسهم ـ التى تنكر على الإنسان نعمة العقل وأمانة التفكير، ولا تعرف عنه سوى غرائزه ولهذا.. فإن العقوبة هى الحرمان من الزواج، لتكون مادة العقاب البشرية ـ ويا للمهانة ـ دكتورة فى الجامعة، تملك من رجاحة العقل وملكة التفكير ما تتحدى به كل زبانية التكفير والجهالة.

فى العقد الأخير من القرن العشرين.. ويحكم قضائى!! تمتهن الدكتورة **إبتهال يونس**، تنكر عليها آدميتها و يستلب منها حقها فى حرية الاختيار.. أبسط حقوق الإنسان، فإلى أى درك هبطنا؟ وأى مصير ينتظرنا إذا لم نثر لكرامتنا وإنسانيتنا... فلتذهب إلى الجحيم الآن وإلى الأبد كل محاكم التفتيش، وكل تراث التتار الذى يجرم الفكر ويحاول منذ قرون أن يسجن العقل ويشل إبداعاته ويحرق إنتاجه ويقطع الطريق على تحليقه إلى عالم بلا قيود، وبلا قمع.

فمن يحاكم من؟ ومن يعطى الحق لأناس يعرف الجميع تاريخهم الذى يجعلهم الأجدر ـ دون جدال ـ بالمساءلة والمحاكمة ـ فى أن يكونوا القيمين على مصير الدكتورة **إبتهال** وحياتها واختياراتها، وأن يطلبوا الحكم بتفريقها عن زوجها، والأغرب والأعجب أن يحصلوا على حكم بما أرادوا!! من أعطاهم الحق في تفريق زوجين جمعت بينهما الألفة والأحلام المشتركة؟ أى قانون يحموه ويحميهم ويمنحهم القدرة على تخريب حياة أسرة وهدم أركان بيت.

أو ليست للبيوت حرمات.. أو ليست الأسرة ركن المجتمع الحصين الذى يحميه الدستور وتؤمنه الشرائع، السماوية.. أهكذا.. أصبح كل شىء مستباحاً بلا حصانة أو حماية.. أهكذا أصبح حتى الاعتداء على كيان الأسرة وحرمات البيوت مجرد وسيلة لاستعراض القوة وممارسة النفوذ من قبل جماعات الإسلام السياسى، ولكن.. لا عجب.. فالإسلام نفسه والقانون والقضاء تستخدم كلها فى لعبة سياسية ظلامية توشك أن بوطننا كله..

إننا إذ نعلن تضامننا الكامل مع الدكتورة **إبتهال** واستعدادنا للذود بكل غال ورخيص عن حياتها وحقها فى الاختيار.. ندين هذا الأسلوب الرخيص الذى جعل منها مادة لعقاب زوجها، ونرفض أى محاولة للتفريق بينها وبينه، ونطالب بوقف استخدام ما يسمى بدعاوى الحسبة فى الأحوال الشخصية ـ التى سقط سندها القانونى منذ أربعين عاماً، ويمنع المحاكم ابتداءً من قبولها حتى لا يُترك الأمر فيها لقناعات وميول القضاة، فليس لأحد الحق فى تقرير مصير أسرة سوى أطرافها..

ان الخطر يتهدد حياتنا كلها.. تراثنا وحضارتنا، حاضرنا ومستقبلنا، ويمكن له أن يأتى على الأخضر واليابس فيها..

فلنقف جميعاً دفاعاً عن حياتنا..

ولتسقط كل محاكم التفتيش..

عضوات لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

حملة التضامن مع الدكتور نصر حامد أبو زيد. ■

عصر العقل

عصر العقل

رمسيس عوض

خلفية عامة

فى يعرف القرن الثامن عشر فى أوروبا بعصر العقل فى معظم الأحيان وعصر التنوير فى كثير من الأحيان. ولعل من المفيد قبل أن أتحدث عن عصر العقل أو التنوير أن ألقى شيئًا من الضوء على المذهب التأليهى الذى ظهر فى أوروبا فى أواخر القرن السابع عشر ثم شاع فى القرن الثامن عشر بسبب نزوع هذا القرن إلى العقلانية وتركيزه على العلم وإعمال العقل. ورغم أن المذهب التأليهى يدعو إلى الإيمان بالله وينبذ الإلحاد والوثنية فإنه أصبح بمضى الوقت السبب فى تقويض الدين من أساسه. صحيح أن التأليهيين آمنوا بالله مثلما آمن المسيحيون به. ولكن شتان الفرق بين صورة الله فى الحالتين. فصورة الله كما رسمها الدين المسيحى فى القرون الوسطى وحتى فى عصر الإصلاح الدينى بدت فى أعين التأليهيين كما لو كانت صورة حاوٍ أو ساحر يأتى بالعجائب والمعجزات ليبهر الناظرين إليه. وكانت قوة هذا الإله تنبع من قدرته على انتهاك نواميس الطبيعة وتعطيل قوانينها فى حين تصور المفكرون فى عصر التنوير الله على أنه المهندس الأعظم أو عالم الرياضيات الأعظم الذى استطاع أن يخلق آلة فى منتهى الدقة والروعة هى آلة الكون. وعظمة هذا الإله لا تتجلى فى خرق قوانين هذه الآلة الكونية بل فى الحفاظ عليها. وترجع أسباب رفض أتباع المذهب التأليهى للدين المنزل فى الأساس إلى أن كثيراً منهم توفر على دراسة الكتاب المقدس فاكتشف أنه ملىء بالمتناقضات. فضلاً عن عدم صحته من الناحية التاريخية، لكن من الخطل أن نظن أن نقد الكتاب المقدس كان قاصراً على التأليهيين وحدهم فقد شاركهم فيه الملاحدة والمتشككون. وعلى أية حال يمكن القول إن الهجوم على الدين المسيحى بوجه عام استند إلى تعارضه مع أحكام المنطق والعقل من ناحية وإلى فساد رجال الكنيسة وزيف الداعين إلى الدين من ناحية. وإنها لمفارقة صارخة أن نرى التأليهيين الذين ينكرون قداسة المسيحية ينتهون إلى الإيمان بالمبادئ الأخلاقية نفسها التى تدعو المسيحية إليها. كما آمن كثيرون منهم بالعقاب والثواب فى الآخرة على عكس ما ذهب إليه الملاحدة. والجدير بالذكر أن إلغاء الرقابة على الصحافة فى إنجلترا عام ١٦٩٤ شجع كثيراً من الإنجليز على اعتناق المذهب التأليهى وأن إنجلترا فاقت سائر البلاد الأوروبية فى انتشار هذا المذهب، الأمر الذى حدا ببعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنها مسئولة عن تصديره إلى فرنسا وغيرها من الدول.

تقول دائرة المعارف البريطانية إن الأديب والفيلسوف الفرنسى **بايل** هو أول من استخدم تعبير المذهب التأليهى فى فرنسا فى القاموس الذى ألفه وأصدره فى منتصف القرن السادس عشر.

وتعبير المذهب التأليهى ترجمة لكلمة Deism المشتقة من لفظة deius اللاتينية ومعناها الله. ويؤمن أصحاب هذا المذهب بوجود كائن أسمى أو خالق للكون يتسم بالخير والحكمة والصلاح. ولكنه ينكر فى الوقت نفسه الدين المنزل أو الدين الموحى به فى السماء بل يزعم أن الله كف عن التدخل فى شئون الكون بمجرد أن انتهى من خلقه وتركه يسير بمقتضى مجموعة من القوانين التى لا تتبدل أو تتغير. وفى الكتاب الذى ألفه س. **كلارك** فى الفترة من ١٧٠٤ حتى ١٧٠٦ بعنوان «إيضاح وجود صفات الله» نرى هذا الباحث يميز بين أربعة أنواع فى المذهب التأليهى. يذهب النوع الأول إلى أن الله قام بخلق العالم ثم ابتعد عنه مؤثراً ألا يتدخل فى شئونه، ويعترف النوع الثانى بوجود عناية إلهية وأيضًا بوجود نظام فى الكون المادى وليس بالمعنى الروحى أو الأخلاقى ويذهب النوع الثالث إلى وجود صفات أخلاقية معينة فى الله ولكنه ينكر وجود العالم الآخر وأما النوع الرابع والأخير فيؤمن بحقائق الدين الطبيعى كما يؤمن باليوم الآخر. ولكنه يرفض فى الوقت نفسه الإيمان بالتنزيل.

وأيضًا تقول دائرة المعارف البريطانية إننا نجد إرهاصات المذهب التأليهى عند أتباع الفيلسوف العربى **ابن رشد** والكاتبين الإيطاليين **بوكاتشيو** و**بترارك** وفى مدينة **توماس مور الفاضلة (يوتوبيا)** وكذلك عند كتاب فرنسيين أمثال **مونتانى** و**شارون** و**بودين** وينفى الخطاب الذى سطره الأسقف الإنجليزى **ستلنجفليت** بعنوان «خطاب إلى مؤمن بالمذهب التأليهى» (١٦٧٧) أول هجوم على هذا المذهب. ويعتبر اللورد **هربرت تشربرى** (١٥٨٣ - ١٦٤٨) أول من دعا إلى هذا المذهب فى إنجلترا ثم تلاه **تشارلس بلوانت** (١٦٥٤ - ١٦٩٣). وتضم قائمة التأليهيين الأوائل

ونهاية المسيحية

چان چاك روسو



الأسماء التالية: ماثيو تندال (١٦٥٧ - ١٧٣٣) ووليم ووليـاسـتون (١٦٥٩ - ١٧٢٤) وتوماس وولستون (١٦٦٩ - ١٧٣٣) وجسون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) وإيرل شافتسبرى الثالث (١٦٧١ - ١٧١٣) والفيكونت بولنجبروك (١٦٧٨ - ١٧٥١) وأنتونى كولينز (١٦٧٦ - ١٧٢٩) وتوماس مورجان (.... - ١٧٤٣) وتوماس تشب (١٦٧٩ - ١٧٤٧) وبيتر أنيت (١٦٩٣ - ١٧٦٩). وقبل أن نعرض لأهم هؤلاء التأليهيين يخلق بنا أن نذكر أن القرن الثامن عشر شاهد ازدهار دراسة متفقهة فى شئون الدين المسيحى تعرف بـ «**نقد الكتاب المقدس**» هى دراسة سعت إلى بيان ما فى المسيحية من تناقضات ومجافاة للعقل وحقائق التاريخ.

هذا فضلا عن بعض الإضافات الطفيفة التى أضافها الدارسون إلى ما يسمى بالدراسة النصية للكتاب المقدس مثل الإضافة التى قدمها و. ويتسون فى مقاله «**نحو استعادة المعنى الحقيقى للعهد القديم**» (١٧٢٢) والدراسة التى سطرها يراع السير **اسحق نيوتن** الرياضى المعروف فى بحثه المنشور عام (١٧٥٤) - أى بعد وفاته - بعنوان «**تاريخ الفسادين الملحوظين الذين طرأوا على الكتاب المقدس**» إلى جانب الأبحاث النصية الناجحة التى أجراها **جوهان البرخت بنجال** (١٦٨٧ - ١٧٥٢). وتتوفر الأبحاث النصية فى المقارنة بين النصوص القديمة للكتاب المقدس فى لغاتها المختلفة والمقارنة بينها لمعرفة الصحيح منها.

عصر العقل

نقد الكتاب المقدس:

يعتبر **تشارلس بلاونت** (١٦٥٤ - ١٦٩٣) أول تأليهي إنجليزي ينتقد الكتاب المقدس كي يشكك في أنه كتاب منزل. وفر السير **هنري بلاونت** لابنه تشارلس أفضل تعليم في زمانه فقد تشرب منذ نعومة أظفاره أفكار **هوبز** والتأليهي **هربرت تشربري** ثم ضمنها في كتبه فيما بعد.

وكانت حياته مضطربة عاصفة فقيل إنه أقدم على الانتحار لأن القانون الإنجليزي حال بينه وبين الزواج من أخت زوجته المتوفية.

نشر **بلاونت** أول عمل له عام (١٦٧٩) بعنوان **«سرد تاريخي لآراء الأقدمين بخصوص روح الإنسان بعد الموت طبقًا للطبيعة غير المستنيرة»** وفيه يشرح الموقف التأليهي في الدين وما يردده التأليهيون من أفكار تناصب الدين العداء. ويصف **بلاونت** الأنبياء وسدنتهم بأنهم جماعة من المحتالين والنصابين الجشعين الذين اخترعوا الجنة والنار بهدف إحكام سيطرتهم على العباد مؤكداً أن الروح فانية كالجسد. فلا يوجد أي فرق بين الحيوان والإنسان لدرجة أن البعض يعتقد أن الإنسان ليس سوى قرد ارتفع في مدارج الرقي والتثقيف. فضلا عن أن الحواس قمينة بأن تخدع أصحابها وتمدهم بالمعلومات المضللة.

وتتجلى نظرة **بلاونت** المادية الخالصة في كتاب له بعنوان: **«عظيمة هي ديانا الأفسوسية: أو أصل عبادة الأوثان والمؤسسة المدنية للضحايا غير اليهود»** (١٦٨٠) وفيه يؤكد أن الاقتصاد هو أساس العقيدة الدينية التي يستحدثها الكهنة من أجل مصلحتهم والمصلحة السياسية للطبقة الحاكمة. وبذلك يكون **بلاونت** أول تأليهي يقدم تفسيراً مادياً للتاريخ (انظر الفلاسفة الماديين). ونحن نجد هجوماً على المعجزات الواردة في الكتاب المقدس في ترجمة **«حياة أبولونيوس من تيانا»** وتعلى هذه الإشارة إلى **أبولونيوس** - وهو صانع المعجزات عند الإغريق - أنه ليس هناك فرق بين المعجزات التي يقوم بها الوثني **أبولونيوس** والمعجزات الواردة في الكتاب المقدس. ويعتبر كتاب **«عرافات العقل»** (١٦٩٣) من أهم أعمال **بلاونت** على الاطلاق. وتتلخص أهم نقاطه في رفضه القاطع لمعجزات الكتاب المقدس وأية إشارات عن الخليقة ونهاية العالم. وأيضًا قصة خلق **حواء** من ضلع آدم وقصة **متوشالح** الذي يقول الكتاب إنه عمر اكثر من تسعمائة عام، وقصة إيقاف **يوشع** لحركة الشمس وفكرة الخطيئة الأولى. ويقول **بلاونت**: إنه سخف ما بعده سخف أن تصدق أن كوكبنا الحديث التكوين - والذي لا يزيد عن كونه حبة خردل عمياء وقميئة هي في الكون أدنى مرتبة من أي نجم من نجومه الثابتة من ناحيتي الحجم والجلال - يحتل مركز هذا الكون أو يمثل أنبل جزء فيه وأكثره حيوية. هذا أمر يأباه العقل تمامًا ولا تقبله طبيعة الأشياء. والجدير بالذكر أن علماء اللاهوت بعد أن توفروا على دراسة الأنساب الواردة في العهد القديم وحسابها توصلوا إلى نتائج متضاربة بشأن بدء الخليقة كما ورد في سفر التكوين واستقر رأي عدد كبير منهم على أن التاريخ هو ٤٠٠٤ ق.م وعبر **بلاونت** عن تشككه في صحة هذه النتيجة استناداً إلى الأبحاث الجيولوجية والتاريخية إلى جانب معرفته بعلم الفلك. واستغل **بلاونت** الآراء المتضاربة بشأن بدء الخليقة ليدلل بها على أن الأنساب الواردة في الكتاب المقدس غير صحيحة ولا يعتد بها. وكذلك استند **بلاونت** في هذا الصدد إلى المؤرخ **جيلدون** الذي يقدر عمر التاريخ المصري القديم بثلاثة عشر ألف عام وأن الصينيين قدروا عمر حضارتهم بتسعين ألف عام أو ما يزيد وأن البراهمة الهنود قدروا تاريخ العالم بنحو ثلثمائة وسبعة وعشرين عصراً يحتوي كل عصر فيه على عدة قرون. وبناء على هذا ذهب **تشارلس بلاونت** إلى أن الرقم الذي حدده الكتاب المقدس لبدء الخليقة لابد وأن يكون خاطئًا وفي عام (١٧٢٧) نشر التأليهي الإنجليزي **أنتوني كولينز** نقداً للعهد القديم بعنوان **«النظر في النظام الحرفي للنبوة»** ذهب فيه إلى أنه يستحيل أن يكون **دانيال** قد عاش في زمن باكر أيام حكم الملك **نبوخذناصر** لأنه كان يعرف تاريخ اليهود وأحداث هذا التاريخ في عصر لاحق على ذلك والجدير بالذكر أن أسقفًا اسمه **روبرت لوت** نشر عام (١٧٥٣) باللغة اللاتينية مبحثًا بعنوان **«محاضرات أكاديمية حول الشعر العبري»** (ظهرت ترجمته في إنجلترا عام ١٧٨٧) يتناول العهد القديم كشعر وليس كدين. وفي العام نفسه (١٧٥٣) ظهر في بروكسل كتاب بالفرنسية مجهول المؤلف يحمل العنوان التالي: **«خواطر حول المذكرات الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين»** ومؤلف الكتاب طبيب كاثوليكي اسمه **جان أستروك** تلخصت هوايته في نقد الكتاب المقدس. قرأ **أستروك** العهد القديم بالعبرية واللاتينية والفرنسية والمقارنة بينها. وانتهى رأيه إلى أن الترجمة البروتستانتية التي تمت عام ١٦١٠ هي أفضل الترجمات طراً. ومن الواضح أنه اطلع على تعليقات المعلقين على العهد القديم من أصحاب الفكر الحر الذين رفضوا تصديق قصة الخلق كما وردت في العهد القديم لأنهم رأوا أنه من غير المعقول أن يعرف سيدنا **موسى** كثيراً عن أحداث وقعت قبل زمانه بأربعة وعشرين قرناً. وتساءل هؤلاء المفكرون الأحرار عن المصادر التي اعتمد عليها **موسى** في كتابة سفر التكوين. وبفكره الثاقب المبتكر الخلاق قسم **أستروك** هذه المصادر إلى قسمين فقط لاحظ أنها تندرج تحت جزءين: جزء يشير إلى الله باسم «ألوهيم» وجزء يشير إليه باسم يهوه إلى جانب بعض الفقرات القليلة الثانوية التي لاتستقيم مع أي من الجزءين. ومما دعا **أستروك** إلى تقسيم المصادر إلى جزءين أساسيين ما لاحظه في كل منهما من وحدة

ونهاية المسيحية

عضوية. أما بالنسبة للمصادر الثانوية فقد ذهب **أستروك** إلى أن **موسى** لابد أنه استقاها من الشعوب المجاورة لفلسطين وليس من أجداده كما هو الحال مع الجزءين الآخرين وترجع أهمية **أستروك** إلى أنه أول من اكتشف المنهج السليم لمعرفة مصادر السجلات القديمة عن طريق تحليل سماتها الأسلوبية. ولهذا السبب وحده يطلق عليه الناقد الأول للكتاب المقدس.

أما نقد العهد الجديد فقد قام به التأليهيون الإنجليز والألمان أثناء هجومهم على خوارق الطبيعة فى نشأة الدين المسيحى. وفى بادئ الأمر لم يهتم نقاد المسيحية. بمعالجة جوانبها التاريخية فقد اقتصر نقدهم على الجانب اللاهوتى منها. ويتسم هجوم التأليهيين على العهد الجديد بالاستناد إلى العلم الطبيعى أى استبدال ما هو طبيعى بالخوارق للطبيعة على نحو ما فعل التأليهى المعروف **چون تولاند** فى كتابه **«مسيحية بدون أسرار»** الذى بناه على الأفكار التى ذهب إليها **چون لوك** فى مبحثه **«معقولية الدين المسيحى»**، كما أن **چون لوك** قدم مبدءاً لم يسبقه فيه أحد فى تفسير العهد الجديد فى مبحثه **«رسائل القديس بولس»** (١٧٠٥) وترجع أهمية هذا المبحث إلى أنه يشير لأول مرة إلى عدم وجود اتساق كامل واتحاد فى المذهب فى كل أرجاء العهد الجديد.

وبينما كان **لوك** والتأليهيون الإنجليز يتلمسون طريقهم للوصول إلى أفضل السبل لنقد الكتاب المقدس انصرف عالم لغات شرقية فى هامبورج غير معروف اسمه **هرمان صاموبل ريماروس** (١٦٩٤ - ١٧٦٨) إلى وضع اللبنة الأولى فى بناء صرح شامخ لم يكتمل إلا فى القرن التاسع عشر هو البحث فى مدى صحة وجود **يسوع المسيح** من الناحية التاريخية.

وفى حين كان العلماء قبله مشغولين فقط بالعقيدة المتمثلة فى الجانب اللاهوتى من حياة المسيح بدأ **ريماروس** ومن سار على دربه يهتمون باستجلاء حياة الرجل المدعو **يسوع المسيح** الذى عاش فى فلسطين فى عهد الحاكم الرومانى **تيبريوس**. ألف **ريماروس** التأليهى كتاباً يقض مضاجع المسيحيين لدرجة أذهلتهم فلم يجد فى حياته من يجرؤ على نشره. ويحتوى هذا الكتاب على شرح لفلسفة التأليهيين وأيضاً على نقد العهد الجديد. وقام الأديب الألمانى الكبير والتأليهى **لسنج** بنشر سبعة فصول منه تحت عنوان **«شذرات من عمل مجهول عثر عليه فى فلفنتيل»**، فى الفترة من عام ١٧٧٤ حتى عام ١٧٧٨، انصرفت أربعة منها إلى نقد العهد الجديد وتداولت الموضوعات التالية:

(١) عبور بنى إسرائيل للبحر الأحمر وشرح أوجه استحالة تصديق هذه القصة بأسلوب ينم عن الذكاء.

(٢) توضيح أن جميع الكتب الواردة فى العهد القديم لم تكتب بقصد الكشف عن دين منزل.

(٣) قصة البعث.

(٤) أهداف **يسوع** وحوارييه وقد سعى الكاتب من وراء عرضه لهذه الموضوعات أن يفصل ما هو عارض فى الكتاب المقدس عن لبه الأخلاقى الذى اعتبره من الناحية الفلسفية مطابقاً للدين الطبيعى. ورغم رفضه للمعجزات المنسوبة إلى السيد **المسيح** فقد نجح الكاتب فى رسم صور له كإنسان أقرب ما تكون إلى الدقة والواقع والرأى عنده أن **المسيح** لم تكن لديه أدنى نية فى إلغاء الدين اليهودى واستبداله بدين آخر بل كان مشغولا بتعليم الواقع الأخلاقى وتوقع نهاية سريعة للعالم الفاسد الذى يعيش فيه. ويفسر الكاتب تبشير **المسيح** على أنه مجرد إقامة إمبراطورية زمنية وسياسية لليهود وأن الذى حول المسيحية إلى دين جديد يغزو العالم هو الإحباط العظيم الذى أصاب أتباع **المسيح** نتيجة قتل سيدهم ومعلمهم. ومن ثم أعاد أتباعه صياغة رسالته على أنها دعوة لإقامة مملكة روحية فى السماء.

هذا هو التفسير التاريخى الذى قدمه **هيرمان صاموبل ريماروس** للعهد الجديد.

يقول **باسيل ويلى** فى الفصل الأول من كتابه **«خلفية القرن الثامن عشر»** إن أوروبا فى هذا القرن سادها الاعتقاد بأننا لم نعد نعيش فى كون غامض بل فى كون شديد الوضوح يسير وفقاً لمجموعة من القوانين التى يمكن للإنسان عن طريق العلم أن يكتشفها مثلما فعل **إسحق نيوتن** فى عالم الرياضيات والفيزياء. ولهذا نرى الشاعر الإنجليزى الكلاسيكى المعروف **ألكسندر بوب** (١٦٨٨ - ١٧٤٤) يقول:

الطبيعة وقوانينها ظلت خبيئة فى الظلام.

فقال الله: ليكن نيوتن فتبدد الظلام وأصبح نوراً يضىء كل شىء.

وزاد من إحساس الإنجليز بالارتياح أنهم بدءوا يشعرون بوطأة الحروب الدينية والأهلية تنزاح عن كاهلهم، الأمر الذى حدا بالشاعر **چون درايدن** (١٦٣١ - ١٧٠٠) إلى أن يقول عام ١٦٦٨: «لقد عشنا معا لفترة طويلة كإنجليز أشرار لدرجة أنه لم يكن لدينا أى وقت فراغ نجيد فيه صناعة الشعر. ولكننا مع عودة السعادة إلينا نرى الشعر يرفع رأسه وقد دبت فيه الحياة من جديد بعد أن نفض عنه القمامة الثقيلة التى تجمعت فوقه».

ويذهب **باسيل ويلى** إلى أن كلمة الطبيعة هى المفتاح الذى يدلف به إلى رحاب القرن الثامن عشر. ونحن فى يومنا الراهن نرى أن الطبيعة كلمة أشد ما تكون غموضاً ولها أكثر من معنى أو دلالة لدرجة أن أحد الباحثين الأمريكيين أحصى لها مؤخراً ستين معنى مختلفاً. ولكن القرن الثامن عشر لم ير فى الطبيعة أى لبس أو غموض على الإطلاق. بالعكس رآها جلية واضحة أشد ما يكون الوضوح، الأمر الذى جعله يبنى على هذه الطبيعة وقوانينها نظرياته فى السياسة والعلوم بل فى الفنون

عصر العقل

والآداب. ولهذا تقبلت العقول المفكرة فى القرن الثامن عشر قوانين الطبيعة كشىء ثابت لا يتبدل ولا يتغير ويتمشى مع أحكام العقل الثابتة فى كل مكان وزمان. رأى مفكرو القرن الثامن عشر أن السير بمقتضى قوانين العقل التى هى فى واقع الأمر قوانين الطبيعة تؤدى بالمجتمع إلى العيش فى سلام ووئام وتسامح وتقدم كما أنها أيضاً تؤدى فى مجال الشعر إلى مراعاة الشاعر لمقضيات الوحدة والنظام والتناسب. وهى الصفات الأساسية التى يتميز بها الشعر الكلاسيكى الجديد فى القرن الثامن عشر. وبعد أن كان الأوروبيون يدافعون عن المسيحية على أساس التنزيل أو الوحى من السماء أصبحنا نراهم فى نهاية القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر يجدون فى قوانين الطبيعة دليلا على صحة هذا الدين وهو الأمر الذى لم يكن من الممكن حدوثه لولا أن تضافرت جهود مجموعة كبيرة من أبرز العلماء أمثال **كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو وبيكون وهارفى وديكارت وبويل ونيوتن** والجمعية العلمية الملكية البريطانية فى الكشف عن قوانين الطبيعة التى تحكم سير هذا الكون الجلى الواضح. فلا غرو إذا رأينا الإيمان بما فوق الطبيعة يتقلص وينحسر ليحل محله الإيمان بقوانين الطبيعة. والجدير بالذكر أن العلم حتى القرن الثامن عشر لم يكن كافراً أو ملحداً أو متشككاً فى الدين بل كان لا يزال حليفاً له. كل ما فعله العلم فى نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر أنه استبعد الظواهر فوق الطبيعية من مفهومه للطبيعة التى أصبحت فى نظره تسير وفق نظام دقيق مثل آلة شديدة الدقة والنظام. وافترض العلماء آنذاك بديهية مفادها أن هذه الآلة الشديدة الدقة والنظام (وهى الكون) لابد أن يكون لها صانع أو خالق (هو الله). ومعنى هذا أن العلماء لم يجدوا أدنى تعارض بين اكتشافاتهم العلمية والدين. بالعكس فنحن نرى أن **ديكارت وبويل ونيوتن** شديدو الإيمان بالله ويعتقدون أن اكتشافاتهم العلمية تعزز مركز الدين وتسدى إليه خدمة. ويقول **بيكون** فى هذا الشأن إن وظيفة العالم هى التوفر على دراسة أعمال الله كما أن تلميذه السير **توماس براون** يقول إن الله يفضل أن يقوم الإعجاب بخليقته على العلم عن أن يقوم على البداوة المشدوهة التى تحملق فى بلاهة إلى الطبيعة وترتعد فرائصها أمام نذر شؤم وهمية لا وجود لها ولأن العلماء اكتشفوا أن النظام والقانون يحكمان حركة الكون الدقيق الصنع فقد رأوا فى الطبيعة نوعاً من القداسة، الأمر الذى دعاهم إلى إقامة إيمانهم على أساس ما يعرف بالدين الطبيعى أى الدين الذى يعتمد الإيمان به على قوانين الطبيعة وليس على آية ظواهر فوق طبيعية، لقد أدت الصراعات الدينية الدامية فى الطوائف المسيحية المتناحرة فى القرن السادس عشر والسابع عشر إلى اختلاف المسيحيين فيما بينهم حول جوهريات الدين المسيحى إلى ادعاء كل طائفة بأنها المحتكرة لفهم الدين على حقيقته. ولكن دموية الصراعات الدينية أدت بالمجتمع المسيحى الأوروبى إلى الرغبة فى التوصل إلى فهم عام للمسيحية يقوم على العقل لأن العقل هو الشىء المشترك بين جميع البشر. ولم يجد المسيحيون فى بحثهم عن الفهم المشترك للدين غير الطبيعة القدسية يهتدون بنواميسها السرمدية التى لا تخيب. فلا غرو أن يقول فيلسوف التسامح الدينى المعروف **جون لوك** فى هذا الشأن: «إن أعمال الطبيعة فى كل مكان أبلغ دليل على وجود الله». وتعنى مقولته أننا لسنا بحاجة إلى التنزيل للتدليل على وجود الله ولكننا بحاجة إلى تأمل الطبيعة للتأكد من وجوده. فالناس يختلفون فى فهمهم للتنزيل ولا يختلفون فى فهمهم لقوانين الطبيعة التى هى صنو لإعمال العقل كما أسلفنا. وبذلك يصبح لدى الانسان دليلان على وجود الله أولهما ذلك العقل الذى يكشف عن النجوم والكواكب والأفلاك السيارة الخ. وثانيهما الطبيعة الداخلية التى تتمثل فى ذلك القانون الأخلاقى المحفور فى ضمير الناس.. ذلك القانون الذى اهتدى به اللورد **هربرت تشربرى** إلى جوهريات ما يعرف بالدين الطبيعى الذى يهدى الإنسان إلى وجود الله وإلى واجبه نحوه ونحو جيرانه كما يهديه إلى ضرورة الكفارة والندم والعقاب والثواب فى اليوم الآخر. هذه أساسيات الدين الطبيعى أو مايسميه **لوك** التنزيل الطبيعى الذى أماط الله عنه اللثام للعقل البشرى. وهذا ما يؤكده **تولاند التأليهى** بقوله: «إن للبشر عقلا عليهم أن يعدوا باستخدامه وإن الإنجيل يوفر أوضح مثال يمكن تصوره يدل على الحصافة وإعمال العقل». ويضيف **تولاند** إلى ذلك قوله إن التنزيل فى الدين بقدر ما هو شديد الفائدة والضرورة قد يكون بل يجب أن يكون - مفهوماً بيسر وأن يكون متمشياً مع أفكارنا المشتركة فندركه مثلما ندرك الخشب والحجر والماء الخ... أما بالنسبة لله فنحن لانفهم شيئاً مثلما نفهم صفاته... والرأى عند **تولاند** أن جوهر التنزيل فى العهد الجديد هو كشف وتوضيح الأشياء التى كانت غامضة فيما مضى بحيث تصبح مفهومة. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت المسيحية مجرد هراء ولغو أشبه ما يكون بلغو الفلاسفة ولغو اللاهوتيين والمدرسيين الذى يستغلق على الأفهام. فى حين أن تعاليم **المسيح** تعاليم أخلاقية تتسم بالبساطة والمعقولية ويمكن لأى إنسان مهما تواضعت قدراته الذهنية أن يدركها. إن المسيحية فى رأى **تولاند** تقدم إلينا الحقيقة خالية من الأساطير ومن تراكمات المعتقدات الدينية. وأن ميزة المذهب البروتستانتى تكمن فى عقلانيته ورفضه للمعتقدات الوثنية التى يرى أن كثيراً منها تسلل إلى العقيدة الكاثوليكية بينما كان الكاثوليك يبشرون الوثنيين باعتناق المذهب الكاثوليكى. ويعتقد **تولاند** أن المسيحية فى بدايتها كانت شيئاً أشبه بالدين الطبيعى ولكنها فقدت بساطتها وعقلانيتها بمضى الوقت.

والجدير بالذكر أن العقيدة المسيحية كانت قبل مجىء القرن الثامن عشر تنطوى

ونهاية المسيحية

على إحساس بالفجيعة ومأساة الوجود الإنسانى وأنها درجت على تصوير الله على أنه مكفهر الوجه مقطب الجبين باستمرار. إلى جانب هذه الديانة اتسمت بالغموض وبشيوع الظلمة فى أرجائها. ولكن بمجىء القرن الثامن عشر تغيرت هذه النظرة المأساوية القاتمة وحلت محلها نظرة تدعو إلى الفرحة والانشراح. وبذلك أصبح من الممكن بل من الواجب الجمع بين الدين المسيحى وروح الدعابة والاستبشار خيراً بالحياة. ولم يعد هذا الدين مجرد سعى من جانب رجال الأكليروس لتعميق إحساس المسيحيين بالخطيئة أو الذنب. بالعكس سقطت أمارات الغضب والاكفهرار عن وجه الله وحلت محلها أمارات الرقة التى تبعث البهجة والانشراح فى النفوس.

ولهذا نرى واحداً من أهم التأليهيين الإنجليز - وهو اللورد **شافتسبرى** - يصف الله بأنه «أطيب كائن فى الوجود» هذه الصورة المطمئنة والبهيجة لله فى رأى البعض تجعل الملحد يتمنى أن يكون هذا الله موجوداً. ولهذا أيضاً نجد أن الباحث **بول هازارد** يصف التأليهيين فى تلك الفترة بأنهم «عقلانيون يشدهم الحنين إلى الإيمان بالدين.» ويؤكد لنا هذا أن فكرة الإلحاد كانت بعيدة كل البعد عن أذهان التأليهيين فى القرن الثامن عشر.

والجدير بالذكر أن القرنين السابع عشر والثامن عشر شاهدا تزايداً هائلا فى عدد الرحلات والأسفار إلى البلاد النائية مثل الرحلة التى قام فيها **ماجلان** ورفيقه **بيجافيتا** الذى قال عن سكان البرازيل إنهم يعيشون فى هناء وسعادة لأنهم يتبعون الحياة الطبيعية ولا يعرفون شرور المجتمع المتمدن. وقد عالج **مونتانى** هذا الموضوع نفسه فى مقال بعنوان «**عن أكلة لحوم البشر**» وصف فيه الحياة الطوباوية والمثالية التى عاشها ثلاثة من البدائيين فى بلاط **تشارلس التاسع** بهدف الزراية بأخلاق المسيحيين الأوروبيين غير الحميدة وسمو حياة البداوة. وأيضاً كتب **فواينى** كتاباً بعنوان «**الأرض الأسترالية المعروفة**» (١٦٧٦) وصف فيها جزيرة فى بحار الجنوب تسكنها جماعة من التأليهيين فى حرية ومساواة كاملتين. ومما يذكر فى هذا الصدد أن **فينيلون** ألف رواية عن الأسفار والرحلات النائية بعنوان «**تليماك**» كما أن أباً من طائفة الجيزويت اسمه **لى كومبت** ألف عام (١٦٩٦) كتاباً عن الصينيين يقول فيه إن صلتهم بالله تواصلت لأكثر من ألفى عام وأنهم يتمتعون بأخلاق حميدة لا تتوفر فى نظرائهم من المسيحيين والأمر الذى أغضب المسئولين عن ملكية اللاهوت فى باريس فهاجموا الكتاب وأدانوه.

كما أن بعض كتاب هذا الزمان آثروا أن يصفوا سكان جزيرة تاهيتى بالأصالة وطيب المعدن. وقد أوحى هذا إلى **چان چاك روسو** بفكرة الهمجى أو البدائى النبيل وهى الفكرة نفسها التى أكدها الموسوعى الفرنسى المعروف **ديدرو** فى كتابه «**ملحق عن رحلة بوچنفيل البحرية**»

الذى لا شك فيه أن فرنسا فى القرن الثامن عشر كانت مركزاً لليبرالية والاستنارة الفكرية فى أوروبا. وتمثل الثورة الفرنسية التى اندلعت عام (١٧٨٩) نقطة تحول نحو الحرية والديموقراطية. ولم تكن الثورة الفرنسية حدثاً مفاجئاً إذ كانت الدلائل تشير إلى وقوعه. وقد تعرضت الكنيسة المسيحية الفرنسية فى القرن الثامن عشر إلى هجوم يفوق فى ضراوته الهجوم الذى تعرض له نظام الملكية فى فرنسا.

وفى ذلك القرن الذى يوصف بعصر العقل أو التنوير نرى الفلاسفة يستخدمون العقل فى الدعوة إلى الحرية. والشىء نفسه دعا إليه كتاب الرواية والمسرح فى فرنسا آنذاك وبدا من الواضح لأنصار النظام القديم أنهم يدافعون عن قضية خاسرة وأنه - مهما فعلوا فلن يستطيعوا وقف زحف الطبقة البورجوازية أو إيقاف تقدمها. وبدليل على ذلك أن **مالشيرب** مدير المطبوعات الفرنسية وفر للأنسيكلوبيديين (ديدرو ورفاقه) الحماية الكفيلة باستمرارهم فى عملهم رغم سعيهم الواضح للإطاحة بالنظام القديم.

ومن الخطل كل الخطل أن نظن أن فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر يفكرون على نحو متطابق فالأفكار التى دعا إليها **ڤولتير** تختلف اختلافاً جذرياً عن الأفكار التى دعا إليها **روسو** كما تختلف بدورها عن أفكار كل من **هولباخ** و**هلفتيوس**. ورغم ثورية **ديدرو** ورغبته الأكيدة فى الإطاحة بالنظام القديم فإن بعض أفكاره الميتافيزيقية كانت لا تتمشى مع الاتجاه العقلانى العام للقرن الثامن عشر وليس أدل على عمق الاختلافات بين فلاسفة التنوير فى أن **روسو** ونكر كانا يفخران بالدفاع عن الدين فى حين سعى **ڤولتير** إلى تقويضه. غير أن مفهوم **روسو** للدين كان عائماً وعاطفياً وأبعد ما يكون عن الوضوح. فضلا عن أن هذا المفهوم استبعد كافة الأفكار الجامدة والمتزمتة من مفهومه للدين. ورغم ما تعرض له الدين فى القرن الثامن عشر من هجوم شرس فقد وجد كثيراً ممن يدافعون عنه ويتحمسون له. ويعتبر **ليفر دى توفارى** واحداً من أبرز المدافعين عن النظام القديم والمعارضين للأفكار التحررية الجديدة. فهو يذهب فى كتابه «**القاموس الاجتماعى والوطنى**» (١٧٧٠) إلى أن الحرية تؤدى إلى انهيار النظام الاجتماعى. وبقدر ما أفرز القرن الثامن عشر من روايات تناصب النظام القديم العداء بقدر ما أفرز من روايات تتعاطف معه وتهاجم النظام الجديد. ولكن هذا لا يمنع من أن الاتجاه العام كان أميل إلى الأفكار الجديدة. وتتجلى تناقضات القرن الثامن عشر فى الصراع الذى نشب بين طبقة التجار ورجال الأعمال من ناحية وبين رجال الكنيسة الكاثوليكية من ناحية أخرى حول شرعية القروض والربا وأهميتها فى نجاح المشروعات العمرانية والإنتاجية. ففى حين أصرت الطبقة البورجوازية على أهمية

عصـــر العـقــل

القـروض والربا فى دفع حـركـة التـقـدم والانتعاش الاجتماعى والاقتصادى إلى الأمام نرى الكنيسة الكاثوليكية تعارضهما معارضة شديدة.

وليس معنى هذا أن الطبقة البورجوازية نبـذت الإيمان بالدين ولكن مـعناه أن هذه الطبقة فـهمت الدين على النحو الذى تريد وبالطريقة التى تتفق مع مصالحـها. أى أن الطبقـة البـورجـوازية آمنت بالدين دون أن تسمح له أن يتدخل فى نشاطها أو يحد من كسبها. فلا غرو إذا رأينا هذه الطبقة تأخذ عن **فولتير** دفاعـه عن الحريات المدنية وترفض إنكاره للدين فـقـد كـان أخشى مـا تخشاه الطبقـة البـورجـوازية أن يفقد الدين سطوته على عقول الطبقة العاملة إذ إن هذا من شـأنه أن يؤدى بالحـتم والضـرورة إلى تمردها على النظام القائم.

إن الدعوة إلى الفردية التى بدأت تؤتى أكلها فى القرن السابع عشر أصبحت الركيزة الأساسـيـة فى القـرن الثـامن عـشـر ليس فى إنجلترا وحدها بل فى معظم الدول الأوروبية. ويعتـبر الاقتـصادى الكبـيـر **آدم سـمـيث** (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) من أهم المدافـــعين عن حرية الفرد ضد أية قيود قد تفرضها الدولة عليه. فالرأى عنده أن دور الدولة يتـوقف عند توفير الحماية والأمن لمواطنيهـا على الصعيدين الداخلى والخارجى. أى أن واجبها يحتم عليها الاستقرار الاجتماعى والسلام الخارجى دون أن يكون لها الحق فى التدخل فى شئون مواطنيهـا وخاصـة الاقتصادية منهـا. وفى كـتـابه الشـهـيـر **«ثروة الأمم»** يذهب **آدم سـمـيث** إلى أن الطبـيـعـة استنت قانونًا اجتماعيًا من شأنه أن يوفق بين أنانية الفرد ومصلحة المجتمع. يقول **آدم سميث** إنه وفقًا لهذا القانون الطبيعى نجد أن رغبة الفرد فى الكسب الشـخـصى تدفـعه إلى بذل المزيد من الجـهـد والعمل على زيادة إنتاجـه الأمر الذى سوف يعود بالفائدة على مجموع الناس فى نهاية الأمر.

ولهـــذا هاجم **آدم ســمــيث** مــعظم التـشـريعات التى تحد من حـريـة التـجـارة والصناعـة مـثل فـرض الجمـارك لحمـاية المصنوعات الوطنية والتشريعات المنظمة للعمل والمقـيدة لحركـة رأس المال. والرأى عند **آدم سمـيث** أن العناية الإلهـية خلقت قانونًا طبيعيًا من شأنه أن يرغم صاحب رأس المال أن يعمل ـ سـواء شاء أو لم يشأ ـ على خدمـة المجـتمع حتى ولو كـان يسـعى عن طريق أثرته وأنانيته إلى تحـقيق مصلحتـه الذاتية. وقال **آدم سميث** إن إصدار الدولة للتشريعات المقيدة لحرية التجارة والصناعة عـبث لا طائل من ورائه. فـالذى يحـدد الأسعار والأجور هو آليات السوق وقـانون العرض والطلب. ودعا **آدم سميث** إلى عدم وجود أية حاجة للبرلمان. وبطبيعة الحال صادفت آراؤه التى تطالب بعدم تدخل الدولة فى نشاط الأفراد هوى فى نفوس طبقة رجال الأعمال فقد أضفى على نشاطهم الرأسمالى شـرعـيـة عندمـا تحـدث عن ذلك القـانون الطبـيـعى أو الإلهى الذى يوفق بالحـتم والضرورة بين أنانية الفرد ومصلحة المجتمع وهى أفكار ظلت تختمر فى أذهان الناس منذ عـهـد الإصلاح حتى تبلورت على يد **آدم سميث**.

أبرز فلاسفة الفكر الحر فى القرن الثامن عشر

١ ـ دافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) Hume

لم يكن الفيلسوف الإسكتلندى التجريبى **دافيد هيوم** ملحدًا أو يناصب الدين المسيحى العداء. ولكنه مهد بفلسفته المتشككة الطريق إلى الكفر والإلحاد فضلا عن وشائج الصداقة والقـربى التى كـانت التى تربطه بعـدد من رجـال الدين المعـتـدلين. ولسنا نعـرف عن حياته سوى النزر اليسير.

ولد **هيوم** من عائلة ميسورة الحال فى أسكتلندا وتلقى تعليمه فى جامعات فرنسا. وهناك كتب وهو فى نحو السادسة والعشرين أهم أعماله الفلسفية **«مبحث عن الطبيعة البشرية»** أثناء إقامته فيها فى الفترة فى (١٧٣٤) حتى عام (١٧٣٧) ولكن صيته كان آنذاك خامل الذكر فلم يلتفت إلى ظهور مبحثه أحد، الأمر الذى سبب له ألمًا ممضًا. كما أنه فشل عام (١٧٤٤) فى الحصول على وظيفة أستاذ كرسى الفلسفة فى جامعة أدنبره.

وفيما بعد أعاد **هيوم** نشر مبحثه الذى تجاهله الناس بعد اختصاره تحت عنوان جديد هو **«مبحث فى الفهم البشرى»**. ولكن حظ هذا المبحث فى النجاح لم يكن أفضل من سابقه. ولهـذا اتجه فى الكتابة الفلسفية الغامضة والعسيرة إلى الكتابة السياسية والتاريخية الواضحة فأصاب قدرًا لا بأس به من النجاح. والغريب أنه كان فى مطلع حياته يأمل أن يصبح أديبًا (وليس فيلسوفا) يشار إليه بالبنان. نشر **هيوم** عام ١٧٥١ كتابًا بعنوان **«مبحث عن مبادئ الأخلاق»**.

ثم «مقالات سياسية» عام ١٧٥٢ ثم «تاريخ بريطانيا العظمى» فى ثلاثة أجزاء (١٧٥٤ ـ ١٧٥٩). والجدير بالذكر أن **هيوم** الذى سار على درب **لوك** وتأثر بنقيضه **باركلى** (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) فى تأكيدهما للآثار والمدركات الحسية كأساس للمعرفة الإنسانية لم يدحض فلسفة **باركلى** الروحية فحسب بل فتح الباب أمام التشكك فى وجود الله وصحة الدين المنزل. والجدير بالذكر أنه كتب حوالى (١٧٤٩) **«محاورات فى الدين الطبيعى»** أوصى بعدم نشرها فى حياته نشرت عام (١٧٧٩) أى بعد وفاته بثلاثة أعوام. ويذهب **هيوم** فى مبحث شهير له بعنوان **«مقال عن المعجزات»** إلى أنه لا يوجد أى دليل تاريخى على صحة هذه المعجزات. والمعروف أنه شغل منصب سكرتير فى السفارة البريطانية فى باريس فى الفترة من (١٧٦٣) إلى (١٧٦٥) وأنه قدم

ونهاية المسيحية

العون إلى صديقه جان جاك روسو عندما خشى روسو على حياته فهرب إلى إنجلترا حيث استضافه هيوم.

لعلنا لا نخطئ إذا قلنا إن أهم الموضوعات التى عالجها هيوم فى كتاباته الفلسفية هى: ١ ـ الانطباعات والأفكار ٢ ـ السببية ٣ ـ العقل الإنسانى ـ ٤ ـ الشك ٥ ـ الأخلاق. وسوف نركز على نظرية هيوم فى الشك ونظريته فى الأخلاق باعتبار أنهما أقرب المداخلات لموضوعنا الراهن متجاهلين على نحو متعسف ما بين هذه المداخلات جميعاً من ترابط. ولكننا نبدأ بلمحة سريعة عن موقف هيوم فى المداخلات الثلاث أخرى.

١ ـ الانطباعات والأفكار:

ياسم هيوم المدركات الحسية إلى: (أ) الآثار الحسية (ب) الأفكار. وكلاهما فى نظره من نوع واحد. يقول زكى نجيب محمود وأحمد أمين فى كتابهما «قصة الفلسفة الحديثة»: كل الفرق بينهما هو درجة القوة التى يؤثر بها كل منهما فى العقل.

فالآثار الحسية أقوى فى العقل أثراً وأوضح ظهوراً. وأما الأفكار فهى عبارة عن آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وضعفت صورها ـ ومادام الأمر كذلك فلا يمكن أن تنشأ فى العقول إلا إذا سبقتها آثار حسية. وإذن فالآثار الحسية هى المرجع الأخير الذى نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها ومن الواضح أن هذا النوع من التفكير يتعارض مع الأفكار الغيبية واللاهوتية والميتافيزيقية.

٢ ـ السببية:

يناقش هيوم ما يعرف بقانون الاحتمال الذى يربط بين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ويحاول أن يثبت بطلان فكرة السببية فالإنسان يربط السبب بالنتيجة عندما يرى حادثة تتبع الأخرى فى حين أن هاتين الحادثتين منفصلتان تماماً والإنسان يربط بينهما بحكم العادة الأمر الذى يعنى أن النتيجة لا تترتب على السبب على نحو حتمى وأن ترتبها على السبب فيما مضى لا يعنى ترتبها على هذا السبب فى المستقبل. فالأمر فى هذا التعاقب بين السبب والنتيجة لا يعدو أن يكون احتمالا. وفكرة السببية ذاتها محض اختراع أو أنها خدعة من الخيال كى يفرض على الأشياء رابطة لا وجود لها فى الواقع ولا وجود لها فى العقل المدرك لها.

٣ ـ العقل الإنسانى:

ليس من شك أن مبحث هيوم فى طبيعة العقل البشرى هو الذى دعاه إلى إنكار السببية أو علاقة العلة بالمعلول وخاصة لأن العقل عنده يعمل بطريقة آلية محضة بموجب قوانين التداعى، غير أن هيوم الذى تأثر بأفكار كل من لوك وباركلى الخاصة بإيمانهما بأن المدركات الحسية هى أساس كل المعرفة الإنسانية اختلف مع لوك الذى رأى على عكس هيوم ـ فى أن الذهن البشرى يلعب دوراً إيجابياً فى الربط بين المدركات الحسية.

الشك:

يتمثل الشك فى مذهب هيوم فى أنه قام بدحض مزاعم الميتافيزيقيين واللاهوتيين بقدرتهم على إثبات الحقائق مثل وجود الله أو كيف بدأ هذا الكون عن طريق اتباع أسلوب الاستدلال العقلى Apriori بمعنى معرفة هذه الحقائق عن القواعد المنطقية للعقل كما أن هيوم دحض وفى الوقت نفسه ادعاء علماء العلوم الطبيعية القدرة على الوصول إلى الحقائق الثابتة والنهائية عن طريق التجربة Aposterioi فعل هيوم ذلك عن طريق بذر بذور الشك فى قدرات العقل البشرى والحواس على حد سواء وذلك بالتدليل على أن المعرفة الإنسانية بما فى ذلك العلم أمر مشكوك فيه لقد استخدم هيوم محاجاته للتدليل على أن إيمان الإنسان (بأى شىء) لا يعدو أن يكون حالة نفسية مردها الغرائز والعادة وليس إعمال العقل بشكل منطقى وكامل. فمن وجهة نظر هيوم لو أن الإنسان أعمل عقله ومنطقه حتى النهاية لتخلى عن إيمانه بكل شىء. والرأى عنده أن الإيمان مرده الطبيعة وليس استخدام المنطق وإذا كان الناس يرفضون اتباع محاجات الشكاك فلا يرجع السبب فى هذا إلى عدم سلامة محاجاتهم بل إلى أن هذه المحاجات تبدو بعيدة ومجهدة وخارج نطاق تجارب الحياة اليومية. ومن الواضح أن هذه النظرية التشكيكية لا تنسف الدين وحده بل العلم كذلك. فضلا عن أنها تنسف الحواس والعقل معا.

الأخلاق:

يقول زكى نجيب محمود وأحمد أمين فى كتابهما «قصة الفلسفة الحديثة»: إن هيوم رأى فى سلوك الإنسان عملا آليا محضاً يخلو من حرية الإرادة وأن الدافع الأساسى لسلوكه هو اجتناء اللذة واجتناب الألم فالإنسان يميز بين الخير والشر عن طريق شعوره باللذة والألم.

وينكر هيوم أن للعقل أى دور فى توجيه أعمال الإنسان فهو ينسبها إلى العاطفة كا أنه يفترض وجود غريزة أخلاقية عند البشر من شأنها الحكم على العمل بأنه أخلاقى أو غير أخلاقى بناء على ما يخلقه من لذة أو ألم والخير فى نظر هذا الفيلسوف المتشكك هو المنفعة ليس بمعناها الفردى ولكن بمعناها العام. وسوف نلاحظ أثر هذه الأفكار عند الفيلسوف الإنجليزى چيرمى بنثام وأتباعه ومن هنا استحسان البشر للعدل والإحسان. ويقرر هيوم أن للفضيلة ثوابها وللرذيلة عقابها فى هذه الدنيا فثوابها هو الشعور باللذة وعقابها هو الشعور بالألم.

والخلاصة أن الفيلسوف داڤيد هيوم أنكر وجود العالم الخارجى وقال إنه وهم باطل وأضغاث أحلام. وإن معرفتنا به لا

عصر العقل

تتجاوز إدراكنا الحسى له. ولم يكتف **هيوم** بالتشكيك فى حقيقة العالم المادى بل شكك فى العقل وعالم الروح والخلود. يقول **زكى نجيب محمود وأحمد أمين** فى هذا الشأن: «ومن نتائج فلسفة **هيوم**، القضاء على كل دليل ينهض على وجود الله. فهو يقول فى كتابه (**محاورات فى الديانة الطبيعية**): إننا لا نعلم عن العلة شيئًا إلا أنها الحادثة السابقة التى نشاهدها قبل حدوث معلولها. وإذن فلابد من مشاهدة الحادثتين معا: السابقة واللاحقة على السواء. إننا نستدل من وجود الساعة على وجود صانعها، لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما. وإذن فوجود الكون لا يقوم دليلا على وجود صانعه إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع معا (ص ١٦١).

وهكذا يتضح لنا بجلاء شديد أن **هيوم** كان يناصب المذهب التأليهى العداء لأن المذهب التأليهى يرى فى روعة الكون ودقة نظامه دليلا على وجود الله. ويستطرد مؤلفا «**قصة الفلسفة الحديثة**» قولهما: «وينكر **هيوم** فى كتابه (**مقالة فى المعجزات**) وقوع المعجزة على الرغم من أنه لا ينكر إمكانها. لأن إمكان وقوع المعجزة الخارقة نتيجة طبيعية لمذهبه الذى ينكر ضرورة التتابع السببى بين الأشياء والحوادث. فما دامت الأشياء لا تتتابع فى نظام معين فمن الجائز إذن أن يحدث فى الطبيعة أى شىء» (ص ١٦١) ويشعر المرء أن **زكى نجيب محمود وأحمد أمين** على حق عندما يعبران عن دهشتهما من إنكار **هيوم** للمعجزات على أساس أن التجربة تدل على أن الكون يسير فى نظام معين فى حين أن فلسفة هذا الفيلسوف تحدثنا طيلة الوقت عن احتمالات كسر هذا النظام واضطرا به.

٢ - إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)
Kant

من النادر أن نجد فيلسوفًا ترك ما تركه **إيمانويل كانط** فى الفكر الإنسانى.

ولد **كانط** فى أسرة فقيرة ومتدينة. عاش وعمل فى قرية كونسبرج فى بروسيا الشرقية دون أن يغادرها طيلة حياته تقريباً. وكانت حياته غاية فى الوداعة والهدوء وظل خجولا وعازفًا عن الزواج حتى النهاية. درس **كانط** الرياضيات والفيزياء إلى جانب الفلسفة واشتغل أستاذاً جامعيًا للمنطق والميتافيزيقا. اشتهر **كانط** بالانضباط فى عاداته لدرجة أن أهل القرية التى عاش بين ظهرانيهم كانوا يضبطون ساعاتهم عندما يشاهدونه يتريض .. فى وقت لا يتبدل ولا يتغير. يقول **راسل** إن **كانط** لم يشذ عن هذا الانضباط إلا عندما كان يطالع كتاب جان جاك روسو المعروف «**إميل**» الأمر الذى يؤكد عمق الأثر الذى تركه **روسو** فيه. والجدير بالذكر أن والدته أرضعته الدين المتشدد منذ نعومة أظفاره.

غير أن هذا أدى إلى عزوفه عن الكنيسة فى لاحق أيامه رغم حرصه الشديد فى مطلع حياته على حماية الدين من انتهاكات الملحدين. ولكن ما أشبه فيلسوفنا بالطبيب الذى ينذر نفسه لمحاربة وباء الشك فتنتقل إليه عدوى هذا الوباء ويصبح ضحية له. ومن الغرابة بمكان أن يختتم **كانط** حياته (وهو فى نحو السبعين من عمره) بالدفاع عن الأفكار الهدامة والملحدة. ولولا شيخوخته وشهرته وحماية **فردريك الأكبر** له لتعرض للأذى. ولولا تسامح **فردريك الأكبر** معه لما تمكن من نشر أهم أعماله الفلسفية على الإطلاق «**نقد العقل الخالص**» (١٧٨١). كانت معرفة **كانط** بالأدب وثيقة. ولكن الموسيقى وسائر الفنون الجميلة لم ترق له.

أما موقفه السياسى فاتسم بالليبرالية فقد أظهر تعاطفه مع حرب الاستقلال الأمريكية ومع مبادئ الثورة الفرنسية ولكن سيطرة الإرهاب على هذه الثورة نفره منها.

تأثر **كانط** بعقلانية **ليبنتز** وبمذهب **هيوم** التجريبى وإنكاره للسببية واعترف أنه يدين بالفضل **لهيوم** لأنه أيقظه من سبات الاستمساك المتزمت والضيق الأفق بمجموعة من العقائد. ويخلق بنا أن نذكر أن كتابات **كانط** الأولى كانت أقرب إلى العلم منها إلى الفلسفة فضلا عن أنها تدافع عن وجهة النظر الدينية.

ولا غرو فقد عشق الميتافيزيقا عشقاً لا مزيد عليه. ففى كتابه «**نظرية السموات**» (١٧٥٥) نراه يسعى إلى إثبات وجود الله عن طريق الجمع فى محاجاته بين الفيزياء واللاهوت. فضلا عن أنه توصل فى كتاباته الباكرة - شأنه فى ذلك شأن **لابلاس** - إلى ما يعرف فى علم الفلك فى يومنا الراهن بالنظرية السديمية وهى النظرية التى تقول: إن نظام المجموعة الشمسية كان فى الأصل سديماً تعيث فيه الفوضى، ولكنه ارتكب أخطاء علمية بادية للعيان منها اعتقاده أن الكواكب الأخرى آهلة بالسكان وكلما ابتعد الكوكب عنا كان ذلك دلالة على سمو سكانه وارتقائهم. وألمح **كانط** أن الصدفة وحدها قد تحدث انقلاباً هائلا فى الطبيعة يتمثل فى تطور القردة العليا مثل **الشمبانزى والأورانج تانج** إلى مخلوقات أرقى، وهذا جوهر نظرية التطور. ويؤكد لنا **راسل** شدة اهتمامه بالعلم أكثر من اهتمامه بالفلسفة وأنه عالج نظرية الزلازل بعد الزلزال العنيف الذى ضرب لشبونة وألف مبحثاً عن الرياح. ولا غرو فقد استأثرت الجغرافيا الطبيعية بعظيم اهتمامه. ولكن أهم عمل علمى أنتجه على الإطلاق هو الكتاب المشار إليه عن الأجرام السماوية وعنوانه الكامل «**التاريخ الطبيعى العام ونظرية السموات**»، ثم كتب عام (١٧٦٦) كتاباً بعنوان «**أحلام نبى الأشباح**» يمتدح فيه الصوفى المعروف **سويدنبرج** ويدلل **راسل** على ذلك بوجود جانب صوفى خبىء. وبعد أن عالج **كانط** الجانب النظرى فى وظيفة العقل فى كتابه الشهير «**نقد العقل الخالص**» نراه ينتقل إلى معالجة استخدامات العقل التطبيقية فى كتابه «**نقد العقل العملى**» (١٧٨٦). فضلا عن أنه ضمن رأيه فى الأخلاق كتابه «**ميتافيزيقا الأخلاق**» (١٧٨٥). ونظراً

ونهاية المسيحية

لوساوسه وخوفه من العدوى بالأمراض فقد كتب وهو فى السبعين من عمره مقالا يبدو غريبًا عن مقدرة العقل على السيطرة على شعور المرض بقوة العزيمة.

ارتبط اسم الفيلسوف **كانط** بما يعرف بالتصورية الترانسندنتالية (أو المثالية) أى تلك التى تتجاوز عالم الحواس. ويلقى عنوان «**نقد العقل الخالص**» الضوء على طبيعة هذا المبحث الفلسفى: **فكانط** الذى ينكر أن المعرفة تأتى إلينا عن طريق الحواس مثلما اعتقد **جون لوك** كما أنه تشكك فى قدرة العقل على التعرف أو تحصيل المعرفة. تساءل **كانط** عن حدود العقل الخالص فى التعرف وهو يقصد بالعقل الخالص: ذلك العقل الذى لا يعتمد فى تحصيله للمعرفة على التجربة أو الحواس أى العقل على فطرته دون أن يتأثر بما يأتيه من مدركات حسية من العالم الخارجى. ومعنى ذلك أنه فى كتابه «**نقد العقل الخالص**» يبحث فى إمكانية المعرفة العقلية التى لا تجىء عن طريق التجربة بل تكون موجودة قبل هذه التجربة. ويذهب **كانط** إلى أن العلم بما وراء المحسوسات أو بما وراء الطبيعة ممكن. ويعرض **كانط** فى مبحثه لمحاجة التأليهيين الذين يعتقدون أن النظام الكائن فى الكون يشير إلى وجود صانع له. ورغم أن هذه المحاجة تحظى بعظيم احترامه فإنه يرى أنها لا تقنع المرء بوجود الله أو بخالق الكون بل إنها على أحسن تقدير تقنعه بوجود صانع له. فهناك فى نظره فرق بين مفهوم الصانع ومفهوم الخالق وهو ينتهى إلى القول بأن لاهوت العقل الوحيد الممكن هو ذلك اللاهوت المبنى على القوانين الأخلاقية أو الذى يسعى إلى الاسترشاد بهذه القوانين ويذهب **كانط** إلى أن أفكار العقل الخالص ثلاثة الله والحرية والخلود. ورغم أن العقل الخالص يستطيع أن يتصور هذه الأفكار فإنه يعجز عن إثبات حقيقتها.

وهذه الأفكار لها جانبها العملى بسبب ارتباطها بالأخلاق فالاستخدام الفكرى الصرف للعقل يؤدى بنا إلى المزالق والأخطاء فى حين أن الاستخدام الصحيح له يرتبط بالغايات الأخلاقية. يستفيض **كانط** فى شرح هذا الجانب العملى من العقل فى كتابه «**نقد العقل العملى**» حيث يجادل بأن القانون الأخلاقى ينشد العدالة بمعنى أن يكون هناك تناسب بين سعادة الإنسان وفضائله ومن الواضح أن العالم الذى نعيش فيه يخلو من أية ضمانات لهذا. ومن ثم فإن هناك حياة أخرى تكون فيه العناية الإلهية وحدها هى الضامنه لهذا. ولا بد أن تكون للإنسان فى هذه الدنيا حرية لأن الفضيلة لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون الحرية ولا شك أنه من المفارقات بل من المضحكات المبكيات أن نرى أن الفيلسوف **كانط** الذى أراد أن يزود عن الدين والله ويحميهما من معاول الشك كان أول بل أخطر هادم لهما على وجه البسيطة بسبب فلسفته المؤمنة بعجز كل من المدركات الحسية والعقل عن فهم العالم الخارجى. فنحن لا نعرف عن الأشياء الخارجة عنا غير ظاهرها والإنسان قاصر عن معرفتها على حقيقتها فهو يعرفها وفقًا للصورة التى تنقلها الحواس والعقل إليه. وليس فى استطاعتنا أن نتصور ماهية الأشياء قبل نقلها إلينا عن طريق الحواس والعقل. صحيح أن جميع البشر يشتركون فى إدراكهم للعالم الخارجى ولكن ما أدرانا عن كيفية إدراك الكائنات الأخرى لها. نحن باختصار كما أسلفنا لا نعرف عن وجود المادة غير ظاهرها. ووظيفة ما أسماه كانط «الميتافيزيقا الترانسدنتلية»، أوما يسميه **زكى نجيب محمود** البحث السامى فيما وراء الحس Transend entat Dialectic أن يبين موضع الخطأ فى محاولة العقل أن يتخطى دائرة الحس والظواهر.

إن الزمان والمكان والسببية ليس لها وجود خارجى مستقل عنا، بل هى سبيل الإنسان إلى فهم التجارب (أو الواقع) وتفسيرها، ويؤكد **كانط** أن كل محاولة يبذلها العلم أو الدين فى أن يصل إلى الحقيقة النهائية محاولة فاشلة يقول **زكى نجيب محمود** فى هذا الشأن نقلا عن «**قصة الفلسفة**» لـ **ويل ديورانت** فى شرح موقف **كانط** فى الله والدين: «لو حاول اللاهوت أن يبرهن بالعقل النظرى أن الروح خالدة لا يجوز عليها الفساد وأن الإرادة حرة من قيود السببية والضرورة كلها عقلية ووسائل يتبعها العقل فى تبويب وتنظيم التجربة الحسية، فهى إذن لا تكون صحيحة قويمة إلا إذا طبقناها على الظواهر الحسية التى تأتى بها التجربة. أما إذا تعدينا ذلك وطبقناها على المدركات العقلية فهنالك الخطأ والتناقض.

وعلى ذلك فلا يمكننا أن نبرهن عن صحة الدين بالعقل النظرى (ص ١٩٣) وحيث إن العلم والعقل عاجزين عن إقامة البرهان على صحة الدين فلا مناص من إقامته على دليل يفوق العقل أو يتجاوزه هذا الدليل الفوقى أو الترانسدنتالى هو الأخلاق. والأخلاق كما يفهمها **كانط** ليست تلك السلوكيات التى تسود مجتمعًا ما فى زمن ما كما أنها ليست مستمدة من التجارب الحسية القابلة للشك أو الطعن فيها. الأخلاق هى ذلك الهاتف الفطرى الذى يستلهمه الإنسان فى حياته. هى بلغة **جان جاك روسو** ذلك القانون الخالد المحفور فى ضمير الإنسان يهديه إلى سواء السبيل ويجعله قادرًا على التمييز بين الخير والشر دون حاجة إلى الالتجاء إلى أية تجارب سابقة أو إلى إعمال العقل. فعندما يرتكب الإنسان خطأ ما يشعر فى قرارة قلبه بخطئه حتى إذا دعته نوازعه إلى تكرار هذا الخطأ. ويرى **كانط** أن سعادة الإنسان تكمن فى اتباع أوامر القانون الأخلاقى ونواهيه. والرأى عنده أن هذه السعادة لا تنبع من أثرة الفرد وأنانيته بل من رغبته فى العمل لخير الجماعة. أى أنها ليست سعادة شخصية بالمعنى المألوف بل هى إحساس بضرورة الانصياع للواجب. ويؤكد **كانط** أن هذا الهاتف المنبعث من ضمير الإنسان وإحساسه بالواجب ليس سابقًا على التجربة فحسب بل هو الدليل على

عصر العقل

حرية الإرادة الإنسانية لأننا لا نستطيع أن نتصور فكرة الواجب دون أن نتصور أن الإنسان يتمتع بحرية الاختيار. لقد استنتج **كانط** حرية الإرادة من إحساسه الفطرى بالواجب. ثم استنتج خلود الانسان من حرية إرادته. إن خلود الإنسان أمر لا يمكن الاستدلال عليه بالعلم أو العقل. ولكن الهاتف الفطرى الذى يحفزنا إلى عمل الخير لا معنى له بدون الإيمان بالخلود والحياة الأخرى.

فما الذى يدعو الإنسان لعمل الخير إلا إذا كانت الدنيا مجرد تمهيد للآخرة حيث يثاب المرء على فضائله ويعاقب على رذائله ويسوق **كانط** فكرة الخلود هذه كبرهان على وجود الله الذى - أيضًا - لا نستطيع إقامة الدليل على وجوده بالعقل بل نستدل على وجوده بشعورنا الفطرى بالأخلاق.

ونحن نخطئ إذا ظننا أن هذه المحاجات التى ساقها **كانط** للتدليل على صحة الدين ووجود الله راقت فى عيون اللاهوتيين ورجال الدين فقد بلغ سخطهم عليه مبلغًا جعلهم يطلقون اسم إيمانويل **كانط** على كلابهم.

من الواضح أن **جان جاك روسو** الذى أعلى من شأن القلب على حساب العقل ترك بصماته الواضحة فى فلسفة **كانط** الذى تعرض للنقد والتجريح بسبب هجومه على الفكر اللاهوتى. ولكن **كانط** ظل صامداً كالطود الأشم فى وجه رجال الدين عليه ولم يفت هجومهم عليه فى عضده فنشر كتابين عاصفين توخى فيهما الأسلوب الواضح والبسيط (على غير عادته) فى شرح أفكاره فى الدين والله ونشر **كانط** فى شيخوخته هذين الكتابين وهما «**نقد الحكم**» الذى نشره وهو فى السادسة والستين من عمره و«**الدين فى حدود العقل الخالص**» الذى نشره وهو فى التاسعة والستين من عمره. والجدير بالذكر أن **كانط** ذهب فى كتابه الأول «**نقد الحكم**» إلى دحض الرأى الذى يدلل على وجود الله من خلال القول بوجود غاية فى الكون ونحن نراه هنا يعود إلى مهاجمة الفلسفة التأليهية فيسلم مع التأليهيين بأن الكون يدم عن الجمال الرائع والنظام الدقيق ولكنه يتحفظ بأن جماله ليس كاملا لأن فيه كثيراً من مظاهر العبث ودلائل الفوضى الأمر الذى يجعلنا لا نستطيع أن نجادل بوجوده بدليل جمال واكتمال الكون. ولكن **كانط** رفض فى الوقت نفسه المحاجة التى تذهب إلى أن الكون محكوم بمجموعة من القوانين الآلية التى لا تتبدل ولا تتغير ورأى فيها نظرة علمية آلية قاصرة ويذكر **كانط** مثل هؤلاء العلماء الآليين بما يسود الكون من روعة وجمال ودقة نظام. وهنا يكرر **كانط** ما سبق أن ذهب إليه من أنه من الخطأ أن نبنى الأخلاق على الكتب المقدسة والدين المنزل.

فالدين لا ينبغى بأى حال من الأحوال أن يكون المرجع الذى يحتكم إليه الإنسان فى صياغة الأخلاق لسبب بسيط هو أن الدين كثيراً ما يتحول إلى شكل فارغ من المضمون باهتمامه بالطقوس وآليات العبادة فى حين أن أهمية الدين الحقيقى هى فى الأخلاق وفى ذلك الهاتف الفطرى الذى يهتدى به الإنسان فى حياته. لهذا يرى **كانط** أنه ينبغى على الدين أن يتمشى مع أحكام الأخلاق لا أن تتمشى الأخلاق مع أحكام الدين. وأيضًا يرفض **كانط** الاستدلال بالمعجزات على صحة الدين فبئس دين يحاول أن يثبت وجوده عن طريق انتهاك قوانين الطبيعة التى تدل تجاربنا على صحتها. ثم إن الدين كثيراً ما يسيس لتسخيره لخدمة أغراض دنيوية مثل تدعيم سلطة الحاكم ويبدو أن واقع بروسيا السياسى كان خير دليل على صحة أفكاره فقد تولى العرش بعد **فردريك** الأعظم الذى ازدهرت حرية الفكر فى عهده والذى مات عام ١٧٨٦ ملك رجعى هو **فردريك وليم الثانى** الذى أصدر عام ١٧٨٨ قانوناً يحرم تدريس أى أفكار قد تكون مخالفة للدين ووجد **كانط** نفسه محاصراً فسعى إلى فك حصاره بإعادة طبع «**نقد الحكم**» خارج البلاد فاستشاط الملك الجديد غضباً وأرسل إليه رسالة يوبخه ويعنفه فاضطر الفيلسوف الشيخ إلى الامتثال لهذا الأمر الملكى.

فلاسفة فرنسا الماديون

١ - البارون هو لباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) Holbach

إذا كان **كانط** قد أساء إلى الدين المسيحى دون قصد فإن **هولباخ** بماديته الواضحة وإلحاده الصريح أضر به عن قصد. اسمه بالكامل **بول هينريش ديتريتش هولباخ**. وهو فيلسوف من أصل ألمانى مجهول يعود جانب لا بأس به من شهرته إلى صلته الوثيقة بالموسوعيين الفرنسيين منهم **جان جاك روسو** الذى يصف والد هذا المفكر الأرستقراطى بأنه من الأغنياء الجدد مضيفًا أنه أحضر ولده من باريس فى وقت باكر للغاية. درج **هولباخ** على استضافة كثيرين من الموسوعيين ومفكرى عصره أمثال **هيليفتيوس وهيوم وجاريك وويلكس وديدرو وكوند بلاك وتورجو وبوفون وستيرن وروسو** وقدم إليهم أفخر المشروبات وأشهى المأكولات، ساهم **هولباخ** فى الموسوعة التى أصدرها **ديدرو** بعدد كبير من المقالات عن الكيمياء وعلوم التعدين من اللغة الألمانية إلى الفرنسية غير أن كتاباته الفلسفية هى التى لفتت الأنظار إليه.

وفى عام (١٧٦٧) ظهر كتابه «**المسيحية بعد أن أميط عنها اللثام**». وفيه هاجم المسيحية بمنتهى الضراوة واعتبرها أصل كل بلاء. ثم واصل هجومه عليها بعنف أكبر فى كتابه الشهير الذى أصدره عام (١٧٧٠) بعنوان «**نظام الطبيعة**»، من الجائز أن يكون **ديدرو** قد ساعده فى تأليف هذا الكتاب. وعلى عكس التأليهيين آمن **هولباخ** بالمادية الخالصة فأنكر وجود الله ورفض الاعتقاد بوجود أى شىء غير المادة وذهب **هولباخ** إلى أن ما يسمى بالروح يندثر باندثار الجسد وأن هدف

ونهاية المسيحية

الإنسان فى الحياة هوالسعادة وإلى أن الفضيلة أمر لا قيمة له إذا رأى فيها بعض الناس شقاءهم ورأوا فى الشر سعادتهم. ولهذا نادى **هولباخ** أن يستبدل بالتربية المسيحية نظام تعليمى يقوم على الأنانية المستنيرة أى الأنانية التى لا تتعارض مع مصلحة الجماعة. ولم يرق إلحاده فى عين **ڤولتير** التأليهى المؤمن بوجود الله فبادر بالهجوم عليه فى مقال بعنوان «الله»، نشره فى الإنسكلوبيديا وفعل الإمبراطور الألمانى المتحرر **فردريك الأعظم** شيئًا شبيهًا بهذا. ويميل أسلوب **هولباخ** فى الكتابة إلى استخدام الخطابة والألفاظ الرنانة فى كثير من الأحيان. وقد نشر **هولباخ** عام (١٧٧٢) فى أمستردام كتاباً حظى بشعبيةعريضة بعنوان: «**بون سنس**» أو الأفكار الطبيعية فى مواجهة الأفكار فوق الطبيعية و «**السياسة الطبيعية**» (١٧٧٣ ـ ١٧٧٤) و«**الأخلاق العالمية**» (١٧٧٦).

وقد سعت فلسفة **هولباخ** إلى استحداث نظام أخلاقى يحل محل الأخلاق المسيحية التى هاجمها بشراسة والجدير بالذكر أنه نشر كتبه دون وضع اسمه عليها كما أنه نشر بعضاً منها تحت أسماء مستعارة كما أنه وجد نفسه مضطراً إلى نشرها خارج فرنسا بسبب ما تضمنته من هجوم لاذع على الدين. ويقول بعض الدارسين إن **روسو** رسمه على صورة رجل ملحد فاضل فى روايته «**هلويزا**».

يقول **هولباخ** فى كتابه المهم «**نظام الطبيعة**» إننا نلاحظ وجود كثير من المؤمنين بالمذهب التأليهى والخارجين على مألوف الدين فى إنجلترا والبلاد البروتستانتية الأخرى، فى حين أننا لا نجد منها سوى عدد قليل من الملاحدة. ويرجع **هولباخ** هذا إلى انتشار روح التسامح الدينى فيها بسبب الإصلاح البورجوازى والثورة البورجوازية. ومن ثم فإنه يعتبر إنجلترا والدول الأوروبية البروتستانتية أسعد حالا وأوفر حظاً من فرنسا الكاثوليكية ودول أوروبا المماثلة التى ترسخ فيها الإقطاع جنبًا إلى جنب مع الفلسفات المستنيرة، التى اضطر القمع والاضطهاد أصحابها إلى القول بأن الإيمان بوجود الله لا يتعارض مع وجود العقل كما هو الحال عند التأليهيين. ويقول **باسيل ويلى** فى كتابه «**خلفية القرن الثامن عشر**» إن فلسفة **هولباخ** ـ كما تتجلى فى كتاباته ـ تشير إلى النهاية المنطقية المحتومة التى يؤدى إليها الإيمان بالطبيعة على نحو ما آمن بها كثير من المفكرين فى القرن الثامن عشر.

ولكن الطبيعة عند **هولباخ** لم تعد تصطبغ بأية صبغة مسيحية على الإطلاق كما أنها لم تعد تسير وفقاً للعناية الإلهية بل انتهت إلى اعتناق موقف لا ينكر الألوهية فحسب بل إنه يسعى ما وسعه السعى إلى الإطاحة بكافة رموز الطغيان سواء كانت دينية أم غير دينية.

يقول **باسيل ويلى** عن الأفكار الثورية الحديثة مثل الماركسية إنها تحمل كثيراً من خصائص الفكر المادى فى فرنسا فى القرن الثامن عشر مع فارق واحد هو أن الماديين الفرنسيين فى هذا القرن جنحوا إلى التفكير الميتافيزيقى وليس إلى التفكير التاريخى أو الديالكتيكى. ويضيف **باسيل ويلى** إن **هولباخ** يشارك بوجه عام مفكرى هذا القرن إيمانهم بأن شقاء الإنسان يرجع أساسًا إلى الابتعاد عن الطبيعة والانحراف عن نواميسها وقوانينها المقدسة التى درج هؤلاء المفكرون على تبجيلها ولكنه أحيانا يختلف عنهم فى الاعتقاد بعدم وجود تلك الهوة السحيقة التى رأى فلاسفة القرن الثامن عشر أنها تفصل بين ما هو طبيعي وما هو مصطنع. ويذهب **باسيل ويلى** إلى أن تقديس هؤلاء الفلاسفة للطبيعة ليس سوى استبدال لمشاعرهم الدينية بالإيمان بقداسة الطبيعة وهو رأى سبق للناقد الكبير ت. أ. **هيوم** أن أشار إليه فى كتابه «تأملات»، ويرد **باسيل ويلى** تبجيل الماديين فى القرن الثامن عشر للطبيعة إلى اعتيادهم من الناحية الذهنية النظر إلى المؤسسات الإنسانية بطريقة مفرطة فى تجريدها متجاهلين أن هذه المؤسسات هى نتيجة التطور التاريخى وإلى اعتقادهم أن العيوب والنقائص التى تشوبها ترجع إلى المقاييس الثابتة التى يضعها كل من الطبيعة والعقل. والرأى عند **هولباخ** أن الإنسان يؤمن بوجود الله بسبب عدم فهمه للطبيعة فالكون فى نظره يتكون من المادة والمادة فى نظره ليست مجرد شىء خامل ينتظر من يبعث فيه الحركة من الخارج بل هو شىء فى حالة حركة دائمة. وهكذا يردد **هولباخ** ما سبق للتأليهى **تولاند** أن ذكره فى هذا الصدد والرأى عند **هولباخ** أن الطبيعة لا تعرف الفوضى بل إن الفوضى هى نوع من النظام يغيب عن مدارك البشر الذين يعتبرون إزعاج الطبيعة لهم ضرباً من الفوضى والطبيعة تحكمها قوانين القصور الذاتى وحفظ الطاقة ويعتقد **هولباخ** أن الإنسان يتوهم أنه يتمتع بحرية الإرادة فى حين أنه فى كل لحظة من لحظات حياته مجرد أداة سلبية فى يد القدر ولأن الإنسان وجد نفسه قادراً على الفعل أو التصرف فقد دخل فى روعه أنه يملك بداخله مبدأ دامغاً مستقلا عن الطبيعة إن هذا الخطأ فى رأيه هو المسئول عن اعتقاد الإنسان الخاطئ بالخلود ووجود الروح. أما الروح فهى مجرد جسد قادر على أن يفكر ويشعر ويشاء. والرأى عنده الإيمان بأن المادة مفكرة وقادرةعلى التفكير أبسط وأكثر طبيعية بكثير من الإيمان المسيحى بازدواجية المادة والروح وهى الازدواجية نفسها التى انتهت إليها فلسفة **ديكارت** والتى تثير من المشاكل و الصعوبات أكثر من الإيمان البسيط بقدرة المادة على التفكير. ويستشهد **هولباخ** بآراء الفيلسوف **هوبز** فى الإحساس والتفكير والتذكر والتخيل صحيح إنه من الصعب على الإنسان أن يفهم الآليات الداخلية التى تعمل الروح بمقتضاها ولكن الصعوبة تزداد عسراً إذا تخيلنا أن الروح كائن لا سبيل إلى وصفه وحيث إن

عصر العقل

الروح وظيفة الجسد فإن الطريق إلى الروح يكمن فى الجسد، الأمر الذى يجعل الطب هو المفتاح الحقيقى للأخلاق. ومن ثم فإن التفكير المادى يوفر مزايا للأخلاق يعجز عن توفيرها لها الإيمان بوجود الروح ولهذا فإنه من الأهمية بمكان أن تعمل على تحسين بنية الإنسان المادية لأن مثل هذا التحسين قمين بتحسينه من الناحية الأخلاقية ومن الطبيعى أن تكون هناك أرواح شريرة مادامت تعيش فى أجساد بائسة وتعيسة والإنسان بطبيعته ليس خيراً أو شريراً فالطبيعة خلقت البشر آلات تسعى إلى تحقيق السعادة. والفرق بين بعض الآلات وبعضها الآخر أن هذا البعض يتمتع بطاقة ونشاط أكبر من بعضها الآخر.

ويعزو **هولباخ** فساد الأرواح فى زمانه إلى فساد نظام الحكم والتعليم والدين والرأى العام التى تتضافر جميعاً من أجل تشويه الأرواح.

والفضيلة فى رأيه هى كل ما يعود على المجتمع بالنفع، كما يتلخص واجبه الأخلاقى فى أستخدام الوسيلة المناسبة لإسعاد الناس حتى يقوم هؤلاء الناس بدورهم لإسعادهم.

وهذا يعنى أن مراعاة الفضيلة أمر فى صالحنا وهو الأساس الحقيقى للأخلاق.

ووظيفة القانون فى المجتمع هى حمايته من أن يحقق الأفراد مصالحهم على حسابه وينبغى على السياسة أن تعمل على كبح جماح الأفراد وتوجيه نشاطهم لصالح المجموع. ويقول **هولباخ** إن الإيمان بوجود حياة أخرى لايعدو أن يكون سراباً خادعاً من شأنه أن يصرف أنظار الناس عما هو أهم منها هو المجتمع فى الوقت الحالى. ولهذا دعا **هولباخ** إلى تركيز القوانين والنظام التعليمى حتى يجعل من مصلحة الناس وسعادتهم مراعاة الفضيلة فى هذه الدنيا وهو يستند فى هجومه الشديد ضد الدين على الطبيعة التى يدعو الإنسان إلى ترسم خطاها ولكن على نحو يختلف عما دعا إليه التأليهيون وهو يرفض الدين لثلاثة أسباب أولها أن الدين يقدم لنا أساساً خاطئاً وثانيها أن تعاليم الدين تتعارض مع الحقائق العلمية وثالثها أن الدين يساند النظم الاجتماعية والسياسية الفاسدة وهو يعزو نشأة الدين إلى الخوف الذى يشعر به الإنسان البدائى نحو المجهول يقول هولباخ عن الدين: «إنه كان دائما نظاماً سلوكياً اخترعه الخيال والجهل من أجل تهدئة تلك القوى المجهولة التى يعتقد أنها تتحكم من الطبيعة، فالدين فى الأصل يرجع دوماً إلى الإيمان بوجود إله غاضب وأنه بالإمكان تهدئة غضبه.

والكهنة يقيمون حقوقهم ومعابدهم ومحرابهم وثروتهم وسلطتهم ومعتقداتهم الجامدة على أساس هذه الفكرة الصبيانية المضحكة. وتنبنى على هذه الأسس البدائية كل النظم الدينية فى العالم. ورغم أن الإنسان فى بداوته وهمجيته هو الذى اخترع أصلا هذه الأسس الساذجة فإنها لاتزال تسيطر على مصائر أكثر الأمم رقيا. ويقول **هولباخ**: «إن الدين أصبح فى يومنا الراهن فناً جعل الناس سكارى بالحماس بهدف صرف انتباههم عن الشرور التى يلحقها بهم حكامهم على هذه الأرض وجعلهم يقبلون التعاسة فى هذا العالم على رجاء الحياة السعيدة فى العالم الآخر». ويرى هذا الفيلسوف الملحد أن هذه النظرة تسىء إساءة بالغة إلى مبادئ الأخلاق لأن الإنسان الذى يكتشف زيف الأساس الدينى الذى تنبنى عليه الأخلاق يفترض أن مثل هذه الأخلاق لابد أن تكون زائفة زيف الدين نفسه. الأمر الذى يغريه بالفسق والفجور. ويترتب على ذلك أن تصبح كلمتا، «كافر» و«فاسق» مترادفتين. فى حين أن هذا الترادف سوف يختفى فى حالة اتباعنا الأخلاق المستمدة من الطبيعة بدلا من الأخلاق المستمدة من اللاهوت. فالأخلاق المستمدة من الطبيعة من شأنها أن تنبذ التطرف وتحفظ الإنسان من الأذى وتحرم ما يحرمه العقل كما أن الطبيعة تحرم عليه الإتيان بأية أفعال لا توفر له السعادة الدائمة.

إن الجهل وحده هو الذى يجعل الإنسان يؤمن بالآلهة فى حين أن الاستنارة تقضى على الإيمان بها. ويحمل **هولباخ** الكهنة مسئولية استمرار الإنسان فى الإيمان بهذه الآلهة رغم أننا أصبحنا نعيش فى عصور أكثر استنارة عن ذى قبل. ويعتبر **هولباخ** إن صديق الإنسان الحقيقى هو من يقضى على من يحطم فكرة وجود الله ويرى أن تفسير الظواهر بأسباب فوق طبيعة يعود إلى نفوذ رجال الدين السيئ. وهو يشير إلى كتاب يدافع عن وجود الله نشره **صامويل كلارك** عام (١٧٠٤) بعنوان: «**مبحث عن وجود الله وصفاته**». يقول **هولباخ** أن جميع الصفات التى ينسبها **كلارك** إلى الله مثل الخلود واللانهائية غير قابلة للفهم وإنها تنطبق على المادة والطبيعة بصورة أوضح. صحيح أننا لا نفهم جوهر المادة ولكننا نعرف مظاهرها على أقل تقدير ونتأثر بها فى حياتنا طيلة الوقت فى حين أننا لا نعرف عن اللا مادة شيئاً. ومن ثم يحق لنا أن نتجاهلها. والحركة صفة ضرورية ولازمة للمادة مثل الامتداد والشكل. ومن ثم فليس هناك ما يدعونا إلى البحث عن محرك خارج الطبيعة. ويعتقد **هولباخ** أن بحث الإنسان عن محرك أول فوق الطبيعة أو خارجها دلالة على قصوره. وهو قصور شاب **إسحق نيوتن** نفسه. فمجرد أن خرج **نيوتن** عن دائرة عمله فى الهندسة والفيزياء نراه يصبح طفولياً فى تفكيره وإيمانه بوجود الله. والرأى عند **هولباخ** أن الطبيعة هى كل شيء والخالقة لكل شيء. وهى لا تعمل بمحض الصدفة ولكنها تتبع مجموعة من القوانين الثابتة والنواميس التى لا تتغير. وهو أيضا يهاجم **ديكارت** للسبب نفسه ولكنه فى الوقت نفسه يرفض فلسفة **سبينوزا** التى تؤمن بحلول الله فى الكون يقول **باسيل ويلى** فى هذا الشأن إن **هولباخ** أضفى على المادة من الصفات المدهشة ما يجعلها شيئاً قريباً من فكرة الله. والمادة فى نظره فى حالة نمو مستمر ويضيف **هولباخ** إن الطبيعة ليس لها

ونهاية المسيحية

غاية أو هدف سوى وجودها واستمرارها فى الوجود. والإنسان يخطئ حين يفصل الله عن الطبيعة والروح عن الجسد والحياة عن الكائن العضوى. ويجب أن يتعلم الناس أنه ليس هناك شىء خارج الطبيعة وإن العلم وحده (أى معرفة الطبيعة وتطبيق هذه المعرفة على سلوك الإنسان فى المجتمع) هو الذى يستطيع إسعادهم. وهو يهاجم الكهنة لأنهم يشجعون على انتشار الأسرار والأفكار الغامضة. يقول **هولباخ** فى هذا الشأن: إن الطبيعة الواضحة والمفهومة لا تبدو مقدسة فى نظر الرجل العادى ولن تكون لها أية فائدة تذكر لطبقة القساوسة ورجال الدين، ورغم هذا فإن **هولباخ** يتحفظ مردفا قوله: «إن الدين الطبيعى رغم أنه أفضل من الدين الكهنوتى إلا أنه ينبنى على أسس لا تخلو من العيوب والشوائب، فالذين يتخيلون أنهم يرون (الله) فى الطبيعة يخدعون أنفسهم لأنهم يرون فقط جانبًا من الصورة فى حين تغيب عنهم الصورة بأكملها، وليس من شك أن **هولباخ** يهاجم كلا من المذهب التأليهى والمذهب المؤمن بحلول الله فى الطبيعة وأيضًا يدرك **هولباخ** أن الإيمان بالدين الطبيعى قد يتحول فى نهاية الأمر إلى الإيمان بالخزعبلات وفى إنكاره الواضح الصريح لوجود الله يضع **هولباخ** المؤمنين بالله والتأليهيين فى سلة واحدة فيقول: «هكذا يتضح أن التأليهيين والمؤمنين بالله ليس لديهم ما يبرر تمييزهم عن المؤمنين بالخزعبلات وأنه يستحيل وضع خط فاصل بينهم وبين أكثر الناس سذاجة وتصديقا للترهات».. ويضيف **هولباخ** إلى هذا قوله: «إن الإنسان الذى يسمح لنفسه أن يؤمن بالدين سوف يكون على أهبة الاستعداد للإيمان بأى شىء يقول به الدين»، ويعلق **باسيل ويلى** على هذا قائلا إن **هولباخ** لم يرتح قط لبشاعة منظر العالم الفعلى، الذى رأى أنه يتعارض مع فكرة وجود خالق قادر على كل شىء وتسع رحمته كل شىء، أنه لا يمكن النظر إليه باعتباره كائنًا أخلاقيًا بسبب ما تزخر به الحياة من فظائع وبشاعات ولكن نغمة **هولباخ** تتغير عندما يتحدث عن الطبيعة وليس عن منظر العالم الفعلى، يقول هولباخ: «إن الطبيعة تدفع الناس إلى التغلب على الشرور والانتصار عليها عن طريق إدراك القوانين التى تسير الطبيعة بمقتضاها فى حين أن الدين يحول بينهم وبين السعى لتحقيق هذا الهدف لأنه يجعلهم يتطلعون إلى السماء ويشخصون بعيونهم إليها ويركزون أبصارهم عليها»، وهنا يذكر لنا **هولباخ** كيف أن الدين يشجع على الإيمان بالخزعبلات فيقول: «إنه عندما حلت المجاعة بباريس عام (١٧٢٥) وبدأت مقدمات الثورة تظهر فى الأفق قام الناس بإحضار التابوت الصغير الذى يضم رفات القديسة **جنفياف** راعية باريس التى يعبدها الباريسيون وأخذوا يطوفون بالتابوت فى شوارع باريس حتى يقضوا على الكارثة التى نزلت بهم».

ثم يطرح **هولباخ** التساؤل الذى يجول فى أذهان كثير من الناس هل هناك حقًا علاقة بين الإلحاد والانحلال الخلقى؟ فيرد بأن هناك علاقة أكيدة بين الانحلال الخلقى والإيمان بالخزعبلات ولكنه ينكر وجود أية علاقة بين الإلحاد والاتجاه نحو الفسق. فالإلحاد فى رأيه يشجع على اتباع الفضائل الاجتماعية صحيح أن بعض الناس قد يعتنقون الإلحاد كى يفعلوا ما بدا لهم ويسيروا على (حل شعرهم) ولكن الناس الطيبين سوف يهاجمونهم ويتصدون لهم باعتبارهم أعداء الفضيلة، الرأى عنده أن الإلحاد لن يحول إنسانًا طيبًا إلى إنسان شرير كما أنه لن يحول إنسانا شريرا إلى إنسان طيب فالإنسان وما جبل عليه فإذا تصادف أن كان الملحد رجلا شريرا فإنه على أقل تقدير لن يزعم أنه يفعل الشر بسماح من الله كما يفعل المؤمنون بالدين وأغلب الظن أن يصبح الملحد المنطقى مع نفسه إنسانًا طيبًا وليس أدل على ذلك من تلك القائمة الطويلة من الملحدين الذابهين الذين يجمعون بين المسالمة والاجتهاد فى العمل أمثال **أبيقور ولوكر تشيوس وبودين وسبينوزا وهوبز** فى حين أن التعصب الدينى هو الذى دفع بالملك **تشارلس** إلى حبل المشنقة ويستطرد **هولباخ** فيقول إن الإلحاد على أية حال لا يصلح لأن يكون عقيدة الشعب ومن ثم فليست له أية أخطار سياسية على الإطلاق.

والجدير بالذكر أن إلحاد **هولباخ** ترك أثره الجلى الواضح فى تفكير الشاعر الرومانسى الملحد المعروف **شلى** الذى استشهد فى المذكرات التى ألحقها بقصيدته **كوين ماب** بفقرتين من كتاب **هولباخ «نظام الطبيعة»**، بفقرتين إحداهما تقول: إن الطبيعة لا تعرف الصدفة فكل شىء فيها محكوم بالحتم والضرورة حتى إذا بدا غير ذلك أما الفقرة الثانية فتهاجم فكرة الإيمان بوجود الله ولكن بعد انقضاء عشرة أعوام طرأ تغيير على اقتناع شلى بآراء **هولباخ** ومن سار على دربه من الماديين الفرنسيين فقد كتب عام (١٨٢٢) يصف مذهبهم بالزيف ويصمه بالضرر غير أنه اعتبره على كل حال أفضل من المبادئ المسيحية مثلما اعتبر الفوضى أفضل من الاستبداد. ولعل أبرز من تأثر فى إنجلترا بأفكار **هولباخ** هو **وليم جودوين** الذى تأثر به كل من الشاعرين الرومانسيين **شلى ووردذورث** غير أن **وردزورث** تخلص من أثر **جودوين** فيه فى حياته اللاحقة.

لقد آثرنا أن نبدأ حديثنا **بهولباخ** نظرًا لأهميته كأبرز فيلسوف مادى فرنسى ولكن.. يجدر بنا أن نشير إلى أن اثنين من المفكرين الفرنسيين هما **كونديلاك وهلفتيوس** مهدا السبيل لظهور إلحاد **هولباخ**. ولهذا نعطى نبذة سريعة عنهما فيما يلى.

٢ - كونديلاك (١٧١٥- ١٧٨٠) Condillac

لم يكن **إتيين بونوت دى كونديلاك** مفكرا فذا ومع ذلك فقد ترك بصماته الواضحة على الفلسفة المادية رغم أنه آمن

عصـــر العقــل

بوجـود الله وأنكر فـقط الدين المنزل ولولا **كوندياك وهلفـتيوس** لما ظهـر إلحاد **هولباخ**. تأثر كوندياك تأثراً واضحاً بفلسفة **لوك** التى يمكن أن نصـفـهـا بالنبع الذى تفرعت منه مـدرسـتـان كـانتـا على طرفى نقيض همـا المدرسـة الإنجليـزية المثـاليـة والمدرسة الفرنسية المادية التى ينتمى إليها **كوندياك**. لم تناصب المدرسة الإنجليزية الدين العداء بل سعت إلى ترسيخ التـسامح الدينى والتـوفـيق بين العـقل والدين على خلاف المدرسة الفرنسية التى لفظت الدين واعتنقت المذهب المادى.

ينحدر **كوندياك** من عائلة من دارسى القانون واقتدى بأخيه الأكبر فى الانخراط فى سلك الكهنوت ولكن الأخوين سرعان ما خلعا عنهمـا رداء الكهنوت وقد اتسـمت شخصية فيلسوفنا بالحذر والتحفظ الأمر الذى وقاه الأذى رغم اتصاله بفلاسـفـة الثورة الفرنسية الراديكاليين بل إنه كان موضع ثقة البلاط الذى عهد إليه بتدريس حفيد الملك **لويس الخامس عشر**. واتجه **كوندياك** منذ باكورة أيامه ليحيا حياة الفكر والتأمل وألف مجموعة من المباحث هى: **«مبحث عن أصل المعارف الإنسانية»** (١٧٤٦) **و«مبحث عن النظم»** (١٧٤٠) **و«مبحث عن الحـواس»**(١٧٥٤)**و«مـبـحث عن الحيـوانات»**(١٧٥٥) كمـا ألف **كوندياك** منهجًا دراسيًا شاملاً (١٧٦٧ - ١٧٧٣) يقع فى ثلاثة عشر جزءاً من أجل تعليم **فرديناند** دوق بارما بإيطاليا وحفيد **لويس الخامس عشر**. وبعد وفاته نشر كتـابه **«المنطق»** (١٧٨١)، **«لغـة حـسـاب المثلثـات»** (١٧٩٨) الذى توفى دون أن يكمله وكان منذ باكورة حياته على اتصال بالموسوعى الكبير **ديدرو** كما ربطته حتى آخر أيامه وشائج الصداقة **بجان جاك روسو** الذى تولى إعطاء دروس خصوصية لأولاد عمه المسيو **دى مـابلى** فى مـدينة ليـون. وفى عـام (١٧٦٨) اختارته الأكاديمية الفرنسية عضواً فيهـا. ثم آثر أن يعيش فى عـزلة عن العالم على إيراده الخـاص منصـرفـًا إلى البـحث والتأمل.

ويرجع الفـضل إلى كـونديلاك فى تعريف الفرنسيين بفلسفة **جون لوك** الحسية كما يرجع إليه الفضل فى تطوير علم النفس وفى مبدأ حياته أظهر كونديلاك تأثراً غير محدود بفلسفة **لوك** فى المعرفة الحسية. وفى تلك الفترة من حياته هاجم **كونديلاك** أفكار **ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا**. ويعتبر مبحثه فى الحواس أهم أعماله على الإطلاق وهو مـبـحث يدل على أنه تخلص من سيطرة **لوك** الطاغية عليه وأخذ يسلك سبيلا مستقلا عنه. وقد ساعـدته على هذا الاستقلال تلك المناقشات الذكية المستفيضة التى أجراها مع سيدة عالية الثقافة اسمها مـدموازيل **فـيراند**، التى بذرت بذور الشك فى بعض أفكار **لوك** الخـاصـة بالمعـرفـة الحسية. فلا غرو إذا رأينا **كونديلاك** يحتفظ بأفكار **لوك** الخاصة بالأحاسيس وينبذ أفكاره الخاصة بالتفكير. وبذلك كما يقول **يوسف كرم** فى كتابه **(تاريخ الفلسفة الحديثة)** «يذهب **كونديلاك** فى الحسية إلى أبعد من **لوك** فإنه يقصـر التـجـربة على الإحساس الظاهرى ويستـغنى عن التـفكيـر كـمـصـدر أصيل للمعرفة. وهو تفسير مادى خالص يفضى مباشرة إلى الإلحاد والحتمية لأنه ينكر الجانب الروحى فى المعرفة الإنسانية ويبدو أن **كونديلاك** لم يكن يدرى الإلحاد والحتم المرتبين على تفسـيـره المادى للمـعـرفـة الإنسـانيـة. ولكنه مـا من شك فى أنه كـان صادقًا فى إيمانه بالروح وبالله وفى محاولة التدليل على حرية الإرادة فى بعض كتاباته. ورغم هذه التناقضات فقد استطاع أن يجعل من دراسة النفس علمًا وأن يترك بصـمـاته الواضـحـة على الفكر الفـرنسى والفكر الإنجليزى فـقد تأثر به من الإنجليز كل من **جيمس مل وجون ستيوارت مل** كما تأثر به **هربرت سبنسر**.

٣ - هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) Helvitius

ولد الفـيلسوف والأديب **كلود أدريان هلفتيوس** فى أسرة ميسورة الحال تحترف مهنة الطب. وكان أبوه طبيبًا للملكة **مارى لكزينسكا** فى فرنسا، توفر **هلفتيوس** على دراسة شئون المال والأعمال وطلبت الملكة تعيينه فى خدمتها وهو فى الثالثة والعشرين من عـمـره فى وظيـفـة مـرمـوقـة تعـرف بالمزارع العام وهى وظيفة تدر على صاحبها عائداً ماليًا كبيراً. وهكذا استطاع **هلفتيوس** أن يقضى وقت فراغه فى ترقية ذوقه الأدبى والفنى من ناحية والاستمتاع بأطايب الحياة إلى أقصى حد من ناحية أخرى وعندما تقدم به العمر راوده حلم أن يصبح عالم رياضيات مشهور مثل **لمويرتوبيس** وشاعراً يشار إليه بالبنان **كفولتير** وفيلسوفا فى مثل عظمة م**ونتسكيو** ولكن حلمه فى تحـقيق الشهرة كعالم رياضيات وشاعر لم يسفر عن شىء ذى بال. ولكن دراسته للفلسفة أثمرت عملا كتب له الشهرة والذيوع فقد ألف كتاباً بعنوان **«عن الروح»** وشعر **هلفتيوس** أن دخله من ممتلكاته يكفيه كى يعيش فى عـزلة فى الريف حيث أنفق جـانبـا كـبيـراً من ثروته الطائلة على الفقراء والمعوزين. وعندما ألف **هلفتيوس** كتابه **«عن الروح»** (الذى قدم **دابليو مدفورد** ترجمة إنجليزية له عام ١٨٠٧) كان الأمل يحدوه أن ينافس كتاب **مونتسكيو** المعروف **«روح القانون»** الذى ظهـر عـام (١٧٥٨) وبالفـعل لفت كـتـاب **هلفـتيـوس** الأنظار إليـه على الفور ولقى معارضة شديدة من الكثيرين وخاصة من ولى العهد ابن الملك **لويس الخامس عشر** وقـامت جـامعـة السوربون بإدانة الكتـاب واقتنعت كنيسة البلاط الملكى بأن الكتاب يزخـر بالمذاهب الخطرة والهـدامـة وذعـر المؤلف للعاصفة الهوجاء التى أثارها كتابه فتراجع عن الآراء التى يتضمنها فى ثلاث مناسبات منفصلة. ورغم زعمه بأن آراءه لا تخرج عن صحيح الدين فقد أرغمه البلاط

ونهاية المسيحية

أن يتخلى عن مكانته فيه. وقام عشماوى بحرق كتابه علنًا أمام الملأ. وزاد هذا من إقبال الناس على قراءته وترجمته إلى كل اللغات الأوروبية تقريبا وهاجم **فولتير** الكتاب ووصفه بأنه عادى وأن الجانب الذى يبدو مبتكراً فيه ينطوى على الزيف. وكذلك هاجمه **روسو**. واتهمه **جريم** بالسطو على أفكار **ديدرو**. وزعمت مدام **دى جرافينى** أن **هلفتيوس** استقى كل أفكاره المبتكرة من المناقشات التى كانت تدور فى صالونها الأدبى ولم يتقدم للدفاع عنه غير مدام **دى ديفاند** التى قالت إن كل جريرة **هلفتيوس** أنه كان يقول بصراحة وعلنًا ما كان الآخرون يقولونه سراً وفى عام (١٧٦٤) زار **هلفتيوس** إنجلترا. وفى العام الذى يليه دعاه **فردريك الثانى** لزيارة برلين حيث احتفى به وأكرم وفادته. وبعد عودته إلى فرنسا آثر الانزواء فى ريفها حيث أمضى البقية الباقية من حياته فى هدوءكامل.

وتنتمى فلسفة **هلفتيوس** النفعية إلى المدرسة المادية. ويمكن تلخيص هذه الفلسفة فى أربع نقاط (أولها) أنه بإمكاننا أن نرد كل قدرات الإنسان بما فى ذلك الذاكرة والقدرة على المقارنة والحكم إلى الإحساسات المادية أو الفيزيقية وليس هناك فارق بين الإنسان والحيوان فى هذا الشأن (ثانيها) أن حرص الإنسان على مصلحته الخاصة ـ الذى يقوم على حب اللذة والخوف من الألم ـ هو المصدر الوحيد لأحكامنا وأفعالنا ومشاعر الحب التى تجيش فى صدورنا حتى إنكار الذات مصدره إحساس الإنسان بلذة تفوق ما قد شعر به من ألم. ومعنى ذلك أن التضحية بالذات عملية حسابية مقصودة. ويضيف **هلفتيوس** إن الإنسان لا يتمتع بحرية الاختيار بين الخير والشر كما أنه ليس هناك عدل أو ظلم مطلق لأنهما يتغيران وفقا للعادات و التقاليد و(ثالثها) أن جميع العقول متساوية وأن الفروق التى نراها بين هذه العقول ترجع إلى عدم رغبتها فى التعليم بالدرجة نفسها. فلو أن الناس رغبوا فى التعليم بالدرجة نفسها لما كان هناك أى تفاوت بينهم فى العلم والذكاء و(رابعها) وأخيرا يناقش **هلفتيوس** مفهوم العبقرية والخيال والموهبة والذوق الخ.. ومن الواضح أن بنتام وجون ستيورات مل تأثرا بإيمان **هلفتيوس** بقدرة التعليم على عمل أى شىء.

أعلام المذهب التأليهى فى القرن الثامن عشر
فى إنجلترا وأيرلندا وفرنسا وألمانيا

إنجلترا ١ ـ تندال ٢ـ بولنجبروك ٣ـ جون تولاند.

وأيرلندا ٤ ـ شافتسبرى ٥ـ توماس بين ٦ ـ بيترأنيت وجمعية روبين هود .

(١) **تندال** Tindal (.... ـ ١٧٣٣)

يرجح الدارسون أن التأليهى الإنجليزى **ماثيو تندال** ولد عام (١٦٥٣) فى منطقة ديفونشير بجنوب إنجلترا وهو من الرعيل الأول للتأليهيين الإنجليز بعد اللورد **هربرت تشربرى**. درس تندال القانون فى كلية لنكولن فى أكسفورد. وفى عام (١٦٧٨) وقع عليه الاختيار لتعيينه أستاذاً بكلية كل «الأرواح» بجامعة أكسفورد. وعام (١٦٨٥) تقريبًا دافع عن كنيسة روما وهاجم كنيسة إنجلترا لانفصالها عنها مؤكداً أنه ليس هناك ما يبرر هذا الانفصال ثم انضم إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ولكنه لم يقتنع بسخافات النظام البابوى فآثر الرجوع إلى الكنيسة الكاثوليكية التى هجرها.

ألف **تندال** عدداً من الكتب كان أولها **«مبحث فى طاعة القوى العليا»** (١٦٩٤) و**«مبحث فى سلطة القاضى والحقوق الإنسانية فى أمور الدين»** (١٦٩٧) و**«حرية الصحافة»** (١٦٩٨) وفى عام (١٧٠٦) ظهر الجزء الأول من جزئى مجلده الضخم «حقوق الكنيسة المسيحية المنضمة ضد الكنيسة الرومانية وكل القساوسة الآخرين الذين يرون أن لهم سلطانا مستقلا عنها» واعتبر هذا الكتاب عند ظهوره بمثابة دعوة إلى ضرورة خضوع الكنيسة لسلطة الدولة مما أثار ملاحاة شديدة بين مؤيد ومعارض، وحاول بعضهم رفع دعوى ضد الكتاب ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل غير أن إحدى هذه المحاولات ضد المؤلف والناشر وصاحب المطبعة التى يرجع تاريخها إلى ١٢ ديسمبر (١٧٠٧) أصابت نجاحًا. وفى اليوم التالى (١٣ ديسمبر) نجحت محاولة أخرى فى مقاضاة بائع الكتاب ولكن رفع الدعوى ضد الكتاب ومؤلفه لم يحل دون صدور طبعة رابعة منه وقيام صاحبه بإصدار كتاب بعنوان **«دفاع عن حقوق الكنيسة المسيحية»**. أمر مجلس العموم البريطانى عشماوى بإحراقه عام (١٧١٠). وقد استمر حظر هذا الكتاب لعدة أعوام. واعتقد **تندال** أن أسقف لندن الدكتور **جيسون** كان يرمى من وراء «خطابه الرعوى» اتهامه بتدمير الدين وتشجيع الكفر والإلحاد وهى تهمة سعى **تندال** إلى دحضها فى كتاب لا يحمل اسم مؤلفه بعنوان «خطاب إلى سكان لندن **ووستمنستر**» والذى ظهرت طبعة ثانية منه عام (١٧٣٠). ويتضمن هذا الكتاب دفاعًا شجاعاً ومجيداً عن المذهب التأليهى. ويعتبر هذا الكتاب بمثابة المقدمة التى أدت إلى ظهور أشهر أعماله التأليهية على الإطلاق تحت عنوان «مسيحية قديمة قدم الخليقة أو الكتاب المقدس، إعادة لنشر دين الطبيعة» (لندن ـ ١٧٣٠) وهو كتاب توالت طبعاته واعتبره التأليهيون كتابهم المقدس ثم توفر **تندال** على استكمال هذا الكتاب فى مبحث آخر عهد بمخطوطته إلى صديق له ـ لكنه لم ير طريقه إلى النشر مطلقًا وأثار كتابه **«مسيحية قديمة قدم الخليقة»** ردود فعل عاصفة فتصدى كثير للرد عليه مثل **جميس فورستر** فى عام (١٧٣٠) **وجون كونى بير** فى عام (١٧٣٢) **وجون ليلاند** فى عام (١٧٣٣) والأسقف **جوزيف بتلر** فى عام (١٧٣٦) وفى عام (١٧٤١) تولى ج **لورنز**

عصر العقل

شميدت ترجمته إلى الألمانية فكان السبب فى تأثر الألمان بالمذهب التأليهى الذى يعتبر الإنجليز أول دعاته وقد أطلق تندال على نفسه اسم «التأليهى المسيحى» اعتقاداً منه بعدم وجود تعارض بين المسيحية والمذهب التأليهى وبأن المسيحية الحقة تطابق دين الطبيعة الخالد. والجدير بالذكر أن تندال استقى مذهبه التأليهى من مذهب جون لوك التجريبى.

٢ - بولنجبروك Bolingbroke (١٦٧٨ - ١٧٥١)

هو سليل الحسب والنسب والسياسى الإنجليزى المرموق الفيكونت هنرى سانت جون بولنجبروك. تلقى بولنجبروك العلم فى مدرسة إيتون الخاصة وسافر إلى الخارج خلال الفترة من (١٦٩٨) حتى (١٦٩٩) مكنته أسفاره من Nتقان اللغة الفرنسية Nتقاناً تاماً. أمضى شبابه فى معاقرة الخمر والاستغراق فى العربدة والملذات على نحو أذهل أصدقاءه ومعارفه واستغرقته العربدة الصاخبة أسابيع بأكملها. وذات يوم دخل فى مباراة مع واحد من عتاة السكارى فاستطاع أن يتفوق عليه فى كمية الخمر التى احتساها وشاهده أحد معارفه فى حالة سكر بين فى حديقة يجرى عرياناً كما ولدته أمه. وفى عام (١٧٠٠)تزوج من سيدة أرستقراطية واسعة الثراء ولكن الزواج زاد من ثرائه دون أن يصلح من أخلاقه وفى عام (١٧٠١) اختير عضواً فى البرلمان وأعلن عن تأييده الكامل لحزب المحافظين واستطاع بفضل طلاقة لسانه أن يسيطر سيطرة عظيمة على مجلس العموم وكانت علاقته بهارلى رئيس هذا المجلس طيبة للغاية وفى الفترة من (١٧٠٤ إلى ١٧٠٨) أصبح وزيراً للدفاع فى وزارة هارلى. ولكن علاقته بهارلى ما لبثت أن تدهورت ولعب بولنجبروك دوراً بارزاً فى المفاوضات المؤدية إلى عقد معاهدة سلام بين إنجلترا وفرنسا تعرف بمعاهدة أولبرخت عام (١٧١٣) غير أن هذه المعاهدة لقيت معارضة شديدة من خصومه السياسيين فضلا عن أن مناوراته ومؤامراته السياسية التى لاتنتهى أدت إلى إثارة سخطهم عليه فحاولوا الاعتداء على حياته. وفى عام (١٧١٥) اضطر إلى الفرار خارج البلاد ولم يسمح له بالرجوع إليها إلا عام (١٧٢٣) ليشتغل مرة أخرى بالدسائس والمؤامرت وقد تأثر السياسى الإنجليزى المعروف دزرائيلى بكتاباته السياسية وبخاصة كتابيه «الملك الوطنى» و«خطابات عن دراسة وفائدة التاريخ». ويقول الباحثون إن كتابات بولنجبروك التى تهاجم اللاهوت المسيحى من وجهة نظر تأليهية تتسم بالضحالة ومن ثم فهى لم تترك وراءها أى أثر يذكر.

٣ - جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢)
Toland

ينحدر جون تولاند من أصول غامضة فالبعض يعتقد أنه ابن غير شرعى لأحد القساوسة الكاثوليك. ويحتمل أنه ولد يوم ٣٠ نوفمبر (١٦٧٠).

كان تولاند فى صباه يعمل برعى الغنم حتى سن الرابعة عشرة. وظل يدين بالكاثوليكية الرومانية حتى تحول إلى المذهب البروتستانتى فى السادسة عشرة من عمره. وأظهر تفوقاً دراسياً واضحاً والتحق عام (١٦٨٧) بجامعة جلاسجو بأسكتلندا حيث درس علوم الفلسفة واللاهوت واللغة اللاتينية وشيئًا من الإغريقية. وفى عام (١٦٨٩) قرر الانتقال إلى جامعة أدنبره التى منحته درجة الماجستير فى الآداب. وبعد أن عاش بعض الوقت مع عدد من العائلات الإنجليزية البروتستانتية سافر إلى ليدن بهولندا حيث درس اللاهوت، ثم عاد إلى إنجلترا ليعيش فى كل من لندن وأكسفورد.

وفى أكسفورد قام بعض رجال الكهنوت باحتضانه. ولكن أحاديثه المهرطقة فى مقاهى أكسفورد وحاناتها صدمت مشاعرهم وخيبت ظنهم فيه. فقد شاهدوه وهو يحرق كتاب الصلوات العامة كما استمعوا إليه وهو يهاجم الكتاب المقدس ويبرر قتل البيوريتانيين الثوار للملك تشارلس الأول وبتهكم على الأكليروس، الأمر الذى أثار حفيظة بعض الناس عليه فأرسلوا إليه عام (١٦٩٤) خطابات تهديد غفلا عن الإمضاء تعترف له بسعة الإطلاع ولكنها تتهمه بالأريوسية واعتناق المذهب الصوصيانى. ورغم أن تولاند أنكر هاتين التهمتين فإنه اضطر عام (١٦٩٩) إلى أن يهرب ليحمى نفسه من ملاحقة بلى جلدته له. وازدادت الشكوك فى صحة عقيدته أنه كتب نبذة بعنوان «مقالتان» تضمنت رأيه فى الملاحاة التى دارت آنذاك بين توماس بيرنت وجون وودوك حول ضرورة تحديث التاريخ الجيولوجى كما ورد فى سفر التكوين. فقد انتهز تولاند فرصة هذه الملاحاة للتعبير عن نظريته للكون وآرائه الخاصة بالأديان والأساطير القديمة بما فيها المسيحية. كان تولاند على علاقة بالفيلسوف المعروف جون لوك فقد جمع بينهما إيمانهما بضرورة إعمال العقل فى أمور الدين. ولكن لوك آثر الابتعاد عن تولاند حتى لايقترن اسمه به خوفًا من أن يجلب نزق تولاند واندفاعه وخيلاؤه عليه المتاعب. فعلى العكس من تولاند كان لوك يتوخى الحذر فى تصرفاته والتعبير عن آرائه. وزاد من خشية جون لوك على نفسه أن مدينة أدنبره الأسكتلندية شاهدت حادثة إحراق طالب مراهق فى كلية الطب اسمه توماس إيكندهيد لأنه هاجم الثالوث وشكك فى صحة الكتاب المقدس.

وفى عام (١٦٩٤) سافر تولاند إلى أكسفورد حيث أكمل كتابه المثير للجدل «المسيحية بدون أسرار» والذى تمكن من نشره عام (١٦٩٦).

ويذهب هذا الكتاب كما أسلفنا إلى عدم وجود تعارض بين إعمال العقل والمسيحية

ونهاية المسيحية

وأن ما يشوب المسيحية من أسرار غامضة يرجع إلى تسرب الأفكار الوثنية إليها وإلى المؤامرات التى يحيكها الكهنة.

والذى لاريب فيه أن **تولاند** فى هذا الكتاب تأثر بمبحث **لوك** «معقولية الدين المسيحى». رفض **لوك** و**تولاند** التسليم بالأفكار التقليدية الدينية والسياسية السائدة. وحتى صيف (١٦٩٦) لم يكن **تولاند** يجرؤ على نشر اسمه كمؤلف كتاب «**المسيحية بدون أسرار**». ولو أن هذا الكتاب ظل مجهول المؤلف لتجنب صاحبه كثيراً من المتاعب والمنغصات التى جرها حرصه على نسبة الكتاب إليه. ومعنى هذا أن هذه المتاعب والمنغصات لحقت به كنتيجة لغروره وخيلائه ورغبته الملحة فى إظهار جسارته وجرأته أمام العالم. وعلى العكس من ذلك توخى صديقه **جون لوك** الحذر الشديد فى نشر كتاباته المثيرة للجدل. ولم يقتصر توخى الحذر على **لوك** وحده فقد شاركه فيه كثير من الداعين إلى المذهب اليونيتارى الذى ينكر التثليث وألوهية المسيح.

كان **لجون لوك** صديق يدعى **مولينو** فتنته شخصية **تولاند** فعبر عن شدة أعجابه به كباحث ومفكر حر أمين يستمسك بأفكاره. ونقل **مولينو** لصديقه إعجابه الشديد **بتولاند** ولكنه لاحظ فى الوقت نفسه شدة كراهية الأيرلنديين له (وعلى الأخص رجال الدين) الذين استفز مشاعرهم فى فترة وجوده بين ظهرانيهم . وعلق **لوك** على ملاحظات صديقه **مولينو** بقوله إنه يعيب على **تولاند** زهوه وغروره اللذين يدفعانه إلى الاصطدام بمشاعر الناس. كما أنه عبر عن شديد استيائه من **تولاند** الذى لايكف عن ربط اسمه به. ولهذا قرر **لوك** التنصل من صداقته **لتولاند** والابتعاد عنه لأنه قمين بطيشه ونزقه أن يجر المتاعب على نفسه وعلى معارفه وخاصة بعد أن أقام المدعى العام فى أيرلندا الدعوى ضده. ولو أن كتاب «**المسيحية بدون أسرار**» نشر فى لندن لما هاجت الدنيا وماجت على مؤلفه. ولكن نشر الكتاب فى دبلن أثار ثائرة الأيرلنديين عليه فاتهموه بالدعوة إلى الصوصيانية وإنكار ألوهية المسيح. وقد دفع نشر هذا الكتاب رئيس أساقفة دبلن إلى أن يوحى إلى أحد أتباعه أن ينشر نبذة تستعدى السلطات المدنية على الكتاب ومؤلفه. وبعد أن تدارس مجلس العموم الأيرلندى التقرير الذى رفعته إليه اللجنة التى شكلها لفحص كتاب «**المسيحية بدون أسرار**» والذى جاء فيه أن الكتاب يدعو إلى الهرطقة اجتمع هذا المجلس فى سبتمبر (١٦٩٥) ليأمر بالقبض على **تولاند** ويتولى المدعى العام رفع الدعوى ضده ويقوم عشماوى بإحراق الكتاب، وأبلغت السلطات الدينية المحلية فى أيرلندا رئيس أساقفة كانتربرى فى إنجلترا بالإجراءات التى اتخذتها ضد **تولاند** وطلبت إلى الكنيسة الإنجليزية ملاحقة هذا المهرطق والكشف عن المحرضين له من كبار رجال الدولة فرحب رجال الدين الإنجليزى باقتراحات نظرائهم الأيرلنديين. والجدير بالذكر أن **تولاند** ألقى بنفسه فى بحر السياسة المتلاطم الأمواج فغرق فيها.

وعندما شعر **تولاند** فى أيرلندا بدنو الخطر منه قرر مغادرتها والعودة إلى إنجلترا الأمر الذى أنقذه من براثن السجن المحقق. غير أن متاعبه لم تنته إلى هذا الحد فقد وجهت إليه فى إنجلترا تهمة اليونيتارية التى تنكر التثليث وألوهية المسيح. ولكنه أنكر هذه التهمة كما أنكر تهمة الأريوسية التى سيقت ضده وأيضاً دفع **تولاند** عن نفسه تهمة الصوصيانية. ورغم أنه كان صادقاً فى إنكاره لهذه التهم فيبدو أن كنيسة إنجلترا العالية أرادت أن تستغله ككبش فداء فى صراعها ضد الحركات الدينية والسياسية المتحررة مثلما تمثلت فى حزب الأحرار الذى كان يعرف آنذاك بحزب الهويجز وفى الحركة الدينية التى نشأت فى القرن السابع عشر والمعروف بالحركة الداعية إلى التسامح المتسيب Larirudinarianism نظراً لتهاونها فى كثير من عقائد المسيحية وتنظيماتها وطقوسها.

وفى عام (١٦٩٨) ألف **تولاند** كتاباً بعنوان «**حياة الشاعر ميلتون**» اتهمت بعض فقراته بالهرطقة. وعبر المتدينون عن سخطهم على هذا الكتاب وشبهوا مؤلفه بطالب الطب الأسكتلندى المهرطق **توماس أيكنهيد** الذى انتهى الأمر بإحراقه. فكان من الطبيعى أن يخشى **تولاند** على نفسه أن يلقى مصيراً مماثلا وأن يشد رحاله عن إنجلترا ويسافر إلى هولندا عام (١٦٩٩) طلباً للأمان. وهكذا أصبح اسم **تولاند** مضغة فى الأفواه كما أصبح شخصاً طريداً ومقيتاً لدى قطاعات عريضة من المجتمع، الأمر الذى رأى معه كثيرون أن الحكمة تقتضى منهم الابتعاد عنه.

حتى المتعاطفون معه وعلى رأسهم لفيف من كبار الهويجز أو حزب الأحرار خشوا من الارتباط به بسبب نزقه وطيشه وتهوره فآثروا الابتعاد عنه كما فعل **جون لوك** من قبل. وبالرغم من انفضاض كثيرين عنه فقد ظلت قلة من زعماء حزب الأحرار تسانده مثل **جون هولز** دوق نيوكاسل الذى احتضن فكرة نشر مذكرات **تولاند** والسير **روبرت كلايتون** مدير بنك إنجلترا حينذاك وغيرهما من رجال المال والأعمال. واتهم **تولاند** بأنه فى فترة تلمذته فى أسكتلندا أنشأ جمعية سرية تعرف بجماعة الروزيكروشيان نسبة إلى رجل اسمه **روزينكروش** دعا إلى التوفر على دراسة أسرار الطبيعة وأنواع المسيحية الغريبة وغير المألوفة. فضلا عن أنه أنفق ما يقرب من نصف حياته فى دراسة فلسفة **جيوردانو برونو**.

وفى مارس عام (١٧٠٢) تعهد **تولاند** للمجمع الدينى الذى تولى التحقيق معه بالامتناع عن الزج بنفسه فى المستقبل فى أية منازعات دينية. ولكنه فعل ذلك دون أن يتراجع عن مواقفه اللاهوتية السابقة واتهم أعداءه بالسعى إلى اصطياده والوقيعة به.

عصر العقل

وفى عام (١٧٠٤) أعلن أن إعمال العقل يؤدى بالمرء إلى الانتقال عن طريق المذهب الصوصيانى من المذهب الأرمنيوسى إلى المذهب التأليهى. ولكنه أخذ فى الوقت نفسه يتظاهر بقبول المعتقدات التى تعتنقها الكنيسة الإنجليزية .

وعندما اعتلت الملكة آن عرش إنجلترا وأيرلندا فى عام (١٧٠٢) شعر بالخطر المباشر يتهدده . فقد كانت هذه الملكة شديدة الغيرة على كنيسة إنجلترا الأمر الذى اضطر كثيراً من الهراطقة والتأليهيين إلى التخلى عن أفكارهم. وصدق ظنه ففى ١٦ مايو (١٧٠٢) قام مجلس اللوردات بإدانة نبذة نشرها بعنوان «أسباب مخاطبة جلالة الملك» واصفاً إياها بأنها نبذة فاضحة وخطرة وتميل إلى حض الرعية الإنجليز على كراهية ملكهم. والجدير بالذكر أن الفيلسوف الألمانى المعروف **ليبنتز** (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) أظهر تعاطفه مع أفكار **تولاند** اللاهوتية وذهب إلى أن **تولاند** كان ضحية مؤامرة خسيسة لتشويه سمعته وإلصاق تهمة الإلحاد به. والجدير بالذكر أيضاً أن **تولاند** كان فى فترة من فترات حياته على علاقة طيبة ببلاط عائلة **هانوفر** الملكية فى ألمانيا . (وهى عائلة كانت تربطها بإنجلترا فى القرن السابع عشر أوثق الروابط) . وفى برلين دعى **تولاند** إلى الاشتراك فى عدة مساجلات دينية تتسم بالعنف والاحتدام. وقدمته أميرة هانوفر إلى قسيسها الخاص **إسحق بوسوبر** على أنه «واحد من المتشككين فى الأساس الذى تنهض عليه عقيدتنا، وهو الكتاب المقدس. وحاول **تولاند** من جانبه أن يشرح لقسيس أميرة هانوفر مفهومه عن المسيحية. فبدأ بإلقاء ظلال من الشك على العهد الجديد وشيئاً فشيئاً وجد **تولاند** نفسه يدافع عن آراء أثارت الانزعاج الشديد فى نفس القسيس لدرجة أنه شك فى أن الإله الذى يؤمن به **تولاند** هو الإله نفسه الذى يؤمن به المسيحيون. وكان الفيلسوف **ليبنتز** حاضراً فأراد تحذير **تولاند** من أن ولعه بالمفارقات وبمعارضة الأفكار المستقرة يدفعه إلى الشطط وإلى المناداة بأفكار لاتقل فى تهجرها وتزمتها عن الأفكار التى يسعى إلى دحضها. ولما فشل **ليبنتز** فى إثناء **تولاند** عن شططه اضطر رئيس الديوان الملكى إلى التدخل ونصح الأميرة بقطع كل صلاتها بهذا المهرطق فعملت بنصيحته وغادر **تولاند** ألمانيا ليعود إلى إنجلترا واصفاً نفسه بالغريب خارج بلاده وبلا صديق داخلها. ويمكن القول إن معظم أصدقائه وأنصاره انفضوا عنه باستثناء دوق **نيوكاسل وشافتسبرى**.

وتراكمت الديون على **تولاند** الذى بدأ يعانى دوق ضائقة مالية شديدة الوطأة فاضطر إلى استرضاء سياسى من حزب الأحرار اسمه **هارلى** الذى انتهز هذه الفرصة لاستغلاله من الناحية السياسية. فضلا عن أنه قام بترجمة قصص **إيسوب** الخرافية عن الحيوانات من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنجليزية. وعلى أية حال وجد **تولاند** مساندة من السياسى المعروف وليم **بن** الذى سعى قدر ما يستطيع لانتشاله من ضائقته المالية. وفى تلك الفترة من حياته اعترف **تولاند** بأن سبب النكبات والمصائب التى حلت به يرجع إلى نزقه وطيشه وافتقاره إلى سند وعمل مستقر وأرض يعيش على ريعها ومن الجائز أن علاقته **بوليم بن** ترجع إلى أنه أخذ يظهر فى أخريات أيامه تعاطفاً مع جماعة الكويكز (التى ينتمى إليها **بن**) بعد أن تخلى عن الاحتقار الشديد لها الذى سبق أن عبر عنه بكل وضوح وجلاء فى الفترة بين (١٧٠١ و١٧٠٤).

وعلى أية حال بدأ **تولاند** عام (١٧٠٤) يتخلى عن هجومه على كنيسة إنجلترا ويظهر الولاء لها. فذهب فى كتابه «**شرح مبادئ الإصلاح البروتستانتى**» إلى أن خلاف أى مواطن إنجليزى مع كنيسته القومية فى بعض المعتقدات لايبرر مطلقاً انسلاخه عنها أو انشقاقه عليها. بل إننا نراه فى عام (١٧٠٧) يتباهى بولائه لشخص مؤسس الدين المسيحى وتعاليمه. بل إننا نراه فى وقت لاحق من العام نفسه يطلب إلى أحد معارفه أن يضمن حسن سيره وسلوكه لدى رئيس أساقفة كانتربرى ورغم أن كثيرين لم يصدقوا تحوله إلى الدين المسيحى أو يأخذوه مأخذ الجد فإن البعض الآخر شهد له بالإيمان بكنيسة إنجلترا. وحتى يكون عند حسن ظن رجال هذه الكنيسة سعى **تولاند** فى تلك الفترة من حياته إلى الابتعاد عن معارفه وأصدقائه من الملاحدة أمثال **أنتونى كولينز وماثيو تندال**. غير أن ريمة ما لبثت أن عادت إلى عادتها القديمة فما كاد **تولاند** يغادر إنجلترا ويطأ بقدمه أرض أوروبا حتى عاد إلى سابق انفلاته الدينى وبدأ يوزع على الناس نسخاً من كتابه المشبوه «**المسيحية بدون أسرار**».

ولامناص من الاعتراف بأن **تولاند** ارتضى تحت شدة الحاجة إلى المال أن يشتغل عميلا وجاسوساً فى خدمة نفر من الساسة الإنجليز من ذوى النفوذ والسلطان وعلى رأسهم **روبرت هارلى** أحد زعماء حزب الويجز (أو الأحرار) آنذاك الذى كان ولى نعمته فى الفترة بين عامى ١٧٠٧ ـ ١٧١٠ على وجه التحديد. ورغم أن مساعدات **هارلى** المالية لم تصل إلى يدى **تولاند** بشكل منتظم فقد تكفل بنفقات سفره المتكرر إلى البلاد الأوروبية حيث طاف بهولندا وألمانيا والنمسا وغيرها من الدول. ولكن هولندا راقت له أكثر من أى بلد أوروبى آخر فاستقر فيها لفترات أطول. وبالنظر إلى أن هولندا كانت تدين بالمذهب البروتستانتى فقد نذر **تولاند** نفسه فى تلك الفترة من حياته للدفاع عن هذا المذهب وأيضاً الدفاع عن حرية الضمير والعبادة ضد النظام البابوى. غير أنه مالبث أن تحول عن البروتستانتية وبدأ يهاجمها الأمر الذى بين أن **تولاند** مجرد أجير وعميل فى خدمة كل من يدفع له الثمن، فضلا عن أن بعض البلطجية التابعين **لمارلبورو** والسياسى الإنجليزى المرموق اعتدوا عليه بالضرب

ونهاية المسيحية

المبرح لأنه هاجم سيدهم لمصلحة **هارلى** منافسه. والجدير بالذكر أن لغطاً أثار فرنساً ـ أثناء وجود **تولاند فيها** ـ حول ولادة هذا الرجل غير الشرعية ـ فالتجأ **تولاند** إلى جماعة من الرهبان الأيرلنديين الفرنسيسكان الذين يعيشون فى فرنسا فهدءوا من روعة وطيبوا خاطره وأدلوا بشهادة مفادها أنه يتحدر من منبت كريم. والغريب أن **هارلى** ولى نعمته كان يعامله باستهانة وازدراء. فصرح بأن **تولاند** دأب على فرض نفسه عليه وأنكر أن أية صداقة ترابطه به وأكد أن الشىء الوحيد الذى جعله يسمح **لتولاند** بالاقتراب منه هو مانما إليه من سعة اطلاع هذا الرجل. ويدل هذا على مدى استغلال رجال السياسة **لتولاند** واستغل بعض أعداء **تولاند** تصريح **هارلى** المهين لإفساد علاقة **تولاند** الطيبة بكل من العائلة المالكة فى هانوفر بألمانيا وبالفيلسوف الألمانى الكبير **ليبنتز**. وساعد على استياء **ليبنتز** من **تولاند** أنه هاجم الدين فى كتابه **«أديسيديمون»**. وقال إن هناك علاقة وثيقة بين الدين والإيمان بالخزعبلات.

والذى يدل على هوان شأن **تولاند** أن رقة حاله اضطرته إلى مداهنة **روبرت هارلى** الذى بدأ يستعيد نفوذه السياسى الذى شاءت تقلبات السياسة الحزبية أن يفقده بعض الوقت. فما إن استرجع **هارلى** حظوته لدى الملكة آن حتى بادر تولاند بتهنئته وتقديم أسمى آيات العرفان له. ولكن مشاعره نحو **هارلى** لم تكن آنذاك خالصة. واكتشف **هارلى** هذا وأن **تولاند** يخفى تأييده لمعارضيه فغضب منه وأشاح بوجهه عنه فألفى **تولاند** نفسه بلا سند أو صديق. ولم يجد ما يقتات به فالتجأ إلى ترجمة **شيشرون** إلى اللغة الإنجليزية لعلها تحل مشاكله المالية. ولكن ترجمته أخفقت ولم تجد الرواج الذى توقعه لها. فاضطر **تولاند** إلى الاشتغال بالصحافة الأسبوعية كى يسد رمقه. كما أنه استأنف كتاباته اللاهوتية المثيرة للجدل، وفى عام (١٧١٧) أصدر **تولاند** كتاباً يقع فى جزءين بعنوان **«تشريح دولة بريطانيا العظمى»**، دافع فيه عن إلغاء القوانين الخاصة بمعاقبة الانشقاق الدينى.

وبالرغم من كثرة الكتب والمنشورات التى أصدرها **تولاند** فقد ظل يعانى قلة الدخل وشظف العيش. ولهذا نراه يشكو زمانه وجشع الناشرين وأصحاب المكتبات. لم يربح **تولاند** من مؤلفاته العديدة غير النزر اليسير ولعل مكسبه من كتابه **«فن الحكم عن طريق الأحزاب»** يفوق مكسبه من بقية كتبه. ومع ذلك فإن مكسبه من هذا الكتاب لم يتعد عشرين جنيهاً. وليس أدل على ضآلة دخله من الكتب أن ستة من كتبه لم يربح الواحد منها أكثر من عشرة جنيهات وأن أربعة من كتبه ربح الواحد منها أقل من ستة جنيهات. وقد عكف باحث يدعى **إسحق دزرائيلى** على استقصاء دخل **تولاند** من كتاباته فوجد أنها جميعاً لم تدر عليه طيلة حياته أكثر من مائتى جنيه. وفى (١٧٢٠ و١٧٢١) أقدم **تولاند** على شراء أسهم فى شركة بحر الجنوب، يراوده الأمل أن ترتفع قيمتها فيما بعد فتعود عليه بالكسب الوفير. وشجعه صديق ثرى على الاقتراض حتى يتمكن من شراء هذه السندات. ولكن قيمة هذه السندات سرعان ما انخفضت بدلا من أن ترتفع فازدادت حالته المالية سوءاً. ومما يذكر أن الروائى الإنجليزى المعروف **دانييل ديفو** صاحب رواية «روبنسون كروزو» ساهم فى تجريسه فقد كشف للناس أن كتاب **«تشريح دولة بريطانيا العظمى»** من تأليف **تولاند** وليس مجهول المؤلف. والذى دعا **ديفو** إلى التشهير به أن **تولاند** سخر قلمه للدفاع عن حزب الويجز أو الأحرار وفى تلك الفترة من حياته التصقت تهمة الإلحاد به لدرجة أن المتحررين فى فهم الدين خشوا على أنفسهم من الارتباط به والذى لاشك فيه أن تهمة الإلحاد بادية التجنى عليه فمن الثابت أنه كان يدين بالمذهب التأليهى أى أنه آمن بوجود الله رغم إنكاره للدين والتنزيل.

ازدادت حالة **تولاند** سوءاً فى سنواته الأخيرة فقد تخلى عنه جميع أصدقائه ومعارفه باستثناء صديق واحد أو اثنين فعاش فى غرفة واحدة فى فقر مدقع وضنك شديد. ولاذ بالخمر كى تنسيه واقعه المرير. وتدهورت صحته بشكل واضح وبدأ يعانى وجود حصى فى كليته وأقعده المرض وألزمه الفراش فأشفق عليه أعداؤه ورثوا لبؤسه ووصفه أحد أعدائه وهو **توماس هيرن** بأنه ذلك الكافر التعس الذى يستهويه التجديد من أجل التجديد. وحتى الصحافة رثت لحاله فكتبت عنه تقول: «لا يوجد إنسان سطر كل هذا العدد من المجلدات للهجوم على الدين دون أن يتمكن من أن يلحق بالدين أذى ضئيلا لايكاد يذكر الأمر الذى يجعل المرء يتساءل: «هل يشفق المتدينون من أهل الورع والتقوى عليه أم أن أقرانه الكفرة يحملون له الاحتقار؟» ومما شوه صورته أنه كان دائم الاستدانة من أصدقائه دون أن يسدد لهم ما عليه من ديون تراكمت عليه حتى أثقلت كاهله.

عاش **تولاند** وحيداً بلا زوج أو ولد. ولكن هذا لم يمنعه من إقامة العلاقات المحرمة مع عدد من النساء كما أنه استغرق أحياناً فى ممارسة القمار. ودفعته طباعه الاجتماعية ورغبته فى الاتصال بالناس إلى كثرة ارتياد المقاهى والحانات لعلها تؤنس وحشته وإلى جانب شغفه بالموسيقى والفنون التشكيلية وجد السلوى أحيانا فى الذهاب إلى الريف لصيد السمك.

ورغم أن **تولاند** لم يكن مجدداً أو مبتكراً فى عالم الفكر فقد استطاع أن يعبر عن عصره أصدق تعبير وأن يتمثل أبرز الاتجاهات الفكرية التى سيطرت على القرن الثامن عشر ويصيغها بأسلوبه المميز الذى يتسم بالفكاهة والمفارقة دون أن يتسم بحضور الأبهة أو السخرية أو الهجاء الذى شاع بين كتاب وشعراء هذا القرن مثلما نجد عند الشاعرين **ألكسندر بوب ودرايدن**.

عصر العقل

ورغم طيشه واندفاعه اللذين سبق الإشارة إليهما فلامناص من الاعتراف بأنه كان فى بعض الأحيان يتوخى الحذر فيخفى دعوته إلى المذهب التأليهى ويدعى التزامه بقواعد الدين المسيحى التقليدية الأمر الذى لم ينطو على كثيرين من معارفه وقرائه. يقول **بيير دى ميزو** فى هذا الشأن إنه سمع أن **تولاند** تعلم من طائفة الصوصيان أن مذهبهم يبيح التقية عند الضرورة. وهذا ما يؤكده الباحث الثقة **جون ليلاند** الذى يعتبر أول من استقصى بشكل شامل المذهب التأليهى فى إنجلترا إذ يقول إن التأليهيين الإنجليز كثيراً مادرجوا على إخفاء حقيقة ماكانوا يؤمنون به تحت أقنعة متنوعة. وقد عرض **تولاند** نفسه لهذا فى بعض كتبه فذهب فى الكتاب الذى ألفه عام (١٧٢٠) بعنوان «**تيترا ديموس**» إلى أن الاضطهاد يجعل المؤلفين ذوى ملمس ناعم وحذرين فى معظم الأمور من الإفضاء بما يجول بعقولهم بل إنه يدفعهم إلى التعبير عن أنفسهم بعبارات غامضة. ولا عجب فى ذلك فقد نص القانون حتى وقت **تولاند** على ألا يتولى المناصب العامة كل من ينكر الثالوث أو ينادى بتعدد الآلهة. فضلا عن تجريده من حرياته المدنية والزج به فى السجن. وقد ظل هذا القانون سارياً ولم يلغ إلا فى السنوات الأخيرة من حكم الملك جورج الثالث (١٧٣٨ - ١٨٢٠). ولولا أن **تولاند** توخى شيئاً من الحذر فى التكلم عن نفسه لانتهى أمره بالمحرقة مثلما انتهى إليها طالب الطب **إيكنهد** من قبل ولهذا نرى **تولاند** ينصح بعدم تمزيق ثوب الأفكار التقليدية دفعة واحدة والاكتفاء بعمل ثقوب صغيرة وكثيرة فيه سوف تتسع حتى يتمزق الثوب كله بمرور الوقت. وقد ساعد الأسلوب المميز القائم على المفارقة - والذى دعا **تولاند** إلى استخدامه فى صدر كتابه **المسيحية بدون أسرار** - هذا المؤلف فى التخفيف من وطأة هجومه على الدين بل إخفاء هذا الهجوم أحياناً. والجدير بالذكر أن **تولاند** ألف كتاباً عن فيلسوفة الإسكندرية الوثنية «**هيبا شيا**» تحدث فيه بازدراء شديد عن مضطهديها من النسّاك المسيحيين.

كان **تولاند** شديد الوثوق بصحة آرائه ويكتب بسرعة ملحوظة، فضلا عن أنه كان يطرح بطريقة تبدو عرضية بعض التساؤلات التى تثير الشك فى عقول القراء مثل التساؤلات التى طرحها فى كتابه عن سيرة حياة **جون ميلتون** ولماذا امتنع **ميلتون** فى آخر أيامه - وهو الشاعر الدينى الكبير - عن ممارسة شعائر الدين بشكل علنى. ويتساءل **تولاند**: «هل يرجع هذا لكراهيته لمناقشات رجال الأكليروس التى لاتعرف الهوادة ومنازعاتهم التى لاتنتهى والساعية إلى الهيمنة وبسط النفوذ وتجنح إلى الاضطهاد. أم أنها ترجع إلى أنه فكر فى أن بإمكانه أن يصبح رجلا صالحاً دون الإيمان بمبادئ أى حزب أو أن جميع الأحزاب أفسدت بعض الأشياء فى مؤسسات يسوع المسيح؟ إننى لن أغامر بالإجابة عن هذا التساؤل».

قلنا إن **تولاند** لم يكن مبتكراً فى فكره اللاهوتى الذى يهاجم الدين المسيحى فقد استمد كثيراً منه من مجموعة من الكتب والمباحث الفرنسية التى تبذر بذور الشك فى صحة العقيدة المسيحية مثل الكتاب الذى ألفه **ريتشارد سيمون** بعنوان «**ملاحظات جديدة حول نصوص ونسخ العهد الجديد**» (١٦٩٥) وكتاب آخر ألفه ل.س. **تيليمون** بعنوان «**مذكرات فى خدمة التاريخ الكنسى**» (١٦٩٣) وكتاب ألفه الأب **نيكولاس مالبرانش** بعنوان «**البحث فى الحقيقة**» (١٦٧٤) وبعض مقالات **بايل** المنشورة فى «**القاموس التاريخى والنقدى**» (١٧٠٢) ومهما حاول البعض الحط من شأن **تولاند** واتهامه بالعمالة والمغامرة والمهادنة والتقية أحياناً والتزلف لذوى النفوذ فإنه أفضل من عبر عن الأفكار التأليهية فى عصره وعندما ووري الثرى يوم ١٣ مارس فى كنيسة بضاحية **بتنى** القريبة من لندن كتب على الشاهد المقام فوق قبره «إن روحه انتقلت إلى رحاب الله تعالى وإن جسده عاد إلى أحضان الطبيعة التى خلقته وإنه إذا بعث من الموت فلن يكون الشخص نفسه» وبهذه الكلمات شاء **تولاند** فى فقره ومرضه ووحدته أن يودع العالم الذى ازدراه فى حياته ليحفل به بعد مماته.

٤ - شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) Shaftesbury

ولد الإيرل **شافتسبرى الثالث** الذى ينحدر من عائلة عريقة المحتد فى لندن فى ٢٦ فبراير (١٦٧١). كان جده **إيرل شافتسبرى الأول** صديقاً للفيلسوف الإنجليزى **جون لوك** الذى عهد إليه بأمر تربيته عندما كان فى الثالثة من عمره فجاءت تنشئته متمشية مع المبادئ التى أرساها هذا الفيلسوف فى مبحثه «**أفكار حول التربية**». وفى عام (١٦٨٣) ألحقه والده بكلية **وتشنستر** التى ما لبث أن تركها من أجل السفر فى بقاع العالم المختلفة سعياً وراء الفائدة والمتعة معاً. وفى عام (١٦٩٥) أصبح عضواً لحزب الأحرار (الويجز) فى البرلمان نائباً عن دائرة بول. وقد نذر شافتسبرى نفسه للدفاع عن حرية الفرد واستقلال البرلمان وتأييد كل من يدافع عنهما سواء كان منتمياً إلى حزب الويجز أم لا. غير أن اعتلال صحته دفعه إلى الانسحاب من البرلمان والانعزال عن الحياة العامة. ثم سافر إلى هولندا حيث التقى بمعلمه **لوك** فى مدينة روتردام التى التجأ إليها هذا الفيلسوف هرباً من الاضطهاد. فضلا عن أن اعتلال صحته دعاه إلى رفض عرض من الملك **وليم الثالث** بتعيينه وزيراً للدولة. وفى عام (١٧٠٣) شد رحاله مرة أخرى إلى هولندا حيث بدأ مبحثه المعروف باسم «خصائص». وفى عام (١٧٠٨) لفت نظره زيادة حدة التعصب الفكرى فرأى أن أنجع وسيلة لمقاومته هى السخرية والتفكه عليه. ولهذا سطر رسالة مجهولة المؤلف بتاريخ سبتمبر (١٧٠٧) بعنوان «حول التحمس». وفى عام

ونهاية المسيحية

(١٧٠٩) عاد إلى تناول هذا الموضوع فى مبحث آخر بعنوان «**مبحث عن حرية البديهة والدعابة**»، وفى العام نفسه نشر«دعاة الأخلاق»، «الاندفاع فى التعبير عن السرور الفلسفى» . ثم نشر عام (١٧١٠) «**مناجاة أو نصيحة إلى المؤلف**»، ثم فى العام التالى (١٧١١) كتاباً فى ثلاثة أجزاء بعنوان «**خصائص الناس وسلوكهم وآرائهم وأزمتهم**». وقد نشر **شافتسبرى** جميع هذه الأعمال دون أن يضع اسمه عليها . وفى يوليه (١٧١١) سافر **شافتسبرى** إلى إيطاليا من أجل الاستشفاء . وهناك أمضى عاماً فى نابولى حيث أعد عام (١٧١٣) الطبعة الثانية من كتاب «**الخصائص**» والرأى عند **شافتسبرى** فى مبحثه «دعاة الأخلاق» أن الهدف وراء الأخلاق هو الدفاع عما يمكن تسميته باللاهوت الطبيعى أو الدين الطبيعى وليس على الأخلاق المستمدة من أية قوى غيبية أو خارجية . فالدين الطبيعى يختلف عن الدين المنزل فى أنه مبادئ تستند إلى قوانين الطبيعة ونواميسها . فضلا عن أنه يشرح أسلوب معاملة الله للإنسان. والجدير بالذكر أن شاعر الكلاسيكية الجديدة المعروف **ألكسندربوب** يقدم لنا شرحا لهذا الدين الطبيعى فى قصيدته «مقال عن الإنسان»، التى يتضمن مطلعها فكرة **شافتسبرى** عن هذا الدين رغم أنه ليس من المؤكد أنه استقاها مباشرة من قرآءة أعمال هذا المفكر التأليهى ، فمن الجائز أنه أستمدها عن طريق **بولينجبروك** الذى كان يحتفظ بأوراق **شافتسبرى** بعد وفاته . ومن المؤكد على أية حال أن المفكر **هتشنسون** صاغ أفكار **شافتسبرى** صياغة شديدة الإحكام وأن هذه الأفكار أثرت فى كل من الفيلسوف الإنجليزى **دافيد هيوم** والاقتصادى الإنجليزى **آدم سميث** . والذى لا شك فيه أن شافتسبرى أهم وأبرز تأليهى أنجبته إنجلترا وترجع أهميته إلى المعقولية التى اتسمت بها محاجاته . وعندما نشر كتاب «**الخصائص**» استقبله الفيلسوف **ليبنتز** بالترحيب فضلا عن **ديدرو** ضمن مبحثه المعروف باسم «مقال حول ميزة الفضيلة» . وذاعت أفكار **شافتسبرى** عندما ظهرت الترجمة الفرنسية لجميع أعماله فى جنيف بسويسرا عام (١٧٦٩) وأيضاً عندما ظهرت الترجمة الألمانية لكتابه «**الخصائص**» فى الفترة من عام (١٧٧٦ حتى عام ١٧٧٩) . وليس أدل على مدى نفوذه فى عصره من تأثر **فولتير لسنج ومندلسون وهيردر**. إلى جانب كل من **ليبنتز وديدرو** به. وقد وصف **هيردر** كتابه «دعاة الأخلاق» . بأنه قريب الشبه فى روعة شكله إلى آثار الإغريق وأن مضمونه يفوق هذه الآثار. والجدير بالذكر أن المفكر التأليهى **تولاند** الذى سبق تناوله قام عام (١٧٢١) بتحقيق أربعة عشر خطابا كتبها **شافتسبرى** من بين عدد كبير من الرسائل التى وجهها إلى صفوة المفكرين فى عصره . والجدير بالذكر أيضاً أن **شافتسبرى** يعترف بتأثره بواعظ مسيحى يدعى **ويتشكوت** نادى بأن الخير يكمن فى طبيعة البشر وأن فطرته تتسم بالصدق والأمانة على عكس ما يدعو إليه المبشرون بالمسيحية فى العادة وأضاف و**تيشكوت** أن الخير هدف فى حد ذاته وأن الشر يعاقب نفسه بنفسه فلا غرو إذا سماه **شافتسبرى** «الفيلسوف المسيحى الحق»، و«المدافع عن طبيعة الإنسان الخيرة» .

يقول **دافيد هيوم إن شافتسبرى هو** أول مفكر ميز بين نظريتين أخلاقيتين مختلفتين كل الاختلاف أولاهما نظرية تبنى الأخلاق على أساس العقل ونظرية أخرى تبنى الأخلاق على أساس الشعور المباشر والإحساس الداخلى المرهف ويذهب **مونتسكيو** ـ وفى ذلك كثير من الغرابة ـ إلى أنه واحد من أربعة شعراء عظام . أما الشعراء الثلاثة الآخرون فى رأى **مونتسكيو** فهم **أفلاطون ومونتانى و مالبرانش**. وعلى أية حال ترك شافتسبرى بصماته واضحة على تلك المدرسة الأخلاقية التى تعرف باسم مدرسة كامبريدج الأفلاطونية وهى المدرسة التى أعلت من شأن حاسة الإنسان الأخلاقية وآمنت بأن الإنسان إذا أراد أن يهتدى إلى سواء السبيل فليس عليه سوى النظر إلى دخيلة نفسه ليقرأ قوانين الطبيعة المحفورة فى قلبه وفى مطلع حياته نشر **شافتسبرى** مواعظ مختارة من **ويتشكوت** عام (١٦٩٨) وطرح فى المقدمة التى كتبها لها السؤال المحير التالى. لماذا يتنافى سلوك المسيحيين مع عقيدتهم؟ ويرد **هوبز** هذا التناقض بين القول والفعل إلى فساد الطبيعة البشرية. ويرى **شافتسبرى** أن الملحدين والمسيحيين على حد سواء يذهبون إلى هذا المذهب. ولكن **شافتسبرى** رفض مثل هذا التفسير وهاجمه وردم الفجوة بين أقوال المسيحيين وأفعالهم إلى استغلال الدين لخدمة الأغراض السياسية ومن ثم فإننا نراه ينحى على **هوبز** باللائمة لأن فلسفته المتشائمة تتجاهل الخير الموجود فى الطبيعة البشرية والمتمثل فى «الشفقة والصداقة والمودة والرغبة فى عشرة الناس والحديث معهم والحب الطبيعى أو أى شىء من هذا القبيل» واستبدل بكل هذه العواطف الطبية مشاعر الخوف والرغبة النهمة فى الاستئثار بالسلطة وهو فهم يلازم الإنسان حتى وفاته. ويعجب **شافتسبرى** من الذين يؤمنون بوجود كائن أسمى يفيض بالخير والبركات ثم يرفضون الاعتقاد بأنه فى مقدور مخلوقاته أن تحذو حذو خالقهم فتفعل الخير من أجل الخير بغض النظر عن أى ثواب يلقونه فى العالم الآخر.

ومع انتشار الروح العلمية ونمو التفكير العلمانى أصبح الفلاسفة الذين لا ينكرون الدين المنزل أمثال **جون لوك وصامويل كلارك** يضعون التنزيل فى مرتبة ثانوية كمصدر للأخلاق. ولهذا نرى **كلارك** يذهب إلى أن قانون الطبيعة أو الحكمة من وراء الأشياء هى فى حد ذاتها إرادة الله. ومن الواضح أن **كلارك** هنا يضع إرادة الله فى مرتبة تالية لقانون الطبيعة. ولم يكن **هوبز** الوحيد الذى رأى الفساد فى الطبيعة الإنسانية فقد عارض المفكر **توماس براون** تفاؤل

عصر العقل

شافتسبرى وأصر على ضرورة ارتباط فعل الخير بالثواب فى الآخرة. وهى نظرة اعتبرها **شافتسبرى** نفعية وتتنافى مع الروح المسيحية الحقة. ويسخر شافتسبرى بطريقة غير واضحة من دعاة الفضيلة الذين يؤسسون دعوتهم على أساس الإيمان بالتنزيل كما لو كانوا يخشون هدم أركان الدين باستبعاد التنزيل منه والإيمان بأن فطرة الإنسان السليمة تدفعه إلى فعل الخير.

وبعد أن عبر **شافتسبرى** عن إيمانه بالطبيعة البشرية وبالخير النابع من قلب الإنسان نراه يؤكد فى كتابه المهم **«خصائص»** قداسة الطبيعة التى يعلى بها النظام الكونى بأسره أو الخليقة بأسرها. أى أن **شافتسبرى** متفائل بالطبيعة الإنسانية وطبيعة الخليقة على حد سواء. فهو يرى أن الكون نظام هائل تكون من أجزاء يرتبط بعضها ببعض ارتباطا لا محيص عنه، وأننا لا شك نعيش فى كون عجيب وبديع يتحرك فى عظمة وجلال وفقا لقوانين سرمدية لا تعرف التغيير أو التبديل. بل إن ما يبدو لنا أنه شر يرجع فى حقيقة الأمر إلى الجهل به وعدم قدرتنا على فهم ترابط العلاقات بين الأجزاء فهما صحيحًا. والرأى عند **شافتسبرى** أنه لا يوجد أى فرق من الملحدين الذين يعتقدون أننا نعيش فى عالم من الذرات تعيث فيه الفوضى وبين المتدينين التقليديين الذين يعتقدون أننا نعيش فى عالم من الظلمة والقتامة بسبب خطيئة آدم وطرده من الجنة. فهؤلاء الملاحدة والمتدينون التقليديون تجمعهم النظرة المتشائمة من الطبيعة البشرية والكون. وتتضح لنا عبادة **شافتسبرى** للطبيعة من بعض أجزاء كتابه **«دعاة الأخلاق»** حيث يتخلى المؤلف عن تحفظه المعتاد فيعبر عن حماسته الشديدة لروعة الطبيعة وكمالها. فلا غرو إذا رأينا عدوى هذه الحماسة لها تنتقل إلى أدباء القرن الثامن عشر الذين يهيمون بالريف وبكل ما هو طبيعى ويزورون عن حياة الحضر. يقول **باسيل ويلى** إن أسلوب كتابة **«دعاة الأخلاق»** يدل على أنه مزيج من تفصيلات الشعر ينم عن تأثر صاحبه بكل من الشاعرين **ميلتون** و**لوكريشيوس** والتقليد الشعرى الرعوى. فقد جاء على لسان **ثيوكليس** إحدى الشخصيات المحورية فى **«دعاة الأخلاق»** ما يلى: «أيتها الحقول والغابات، يا ملاذى من عالم الأعمال المضنى. استقبلينى فى محرابك الهادئ وانعمى على بالخلوة والوحدة التى تسمح بالتفكر والتدبر. أيتها الحقول الخضراء... كم أحييك بفرح عظيم. مباركة أنت أيتها الطبيعة...»، أيها المستقر الطهور حيث يسكن أسعد البشر..» ثم يعبر **ثيوكليس** عن تأليهه للطبيعة فيقول: «أيتها الطبيعة المجيدة التى تفيض بالحلاوة والخير إلى أبعد الحدود والتى تفيض أيضًا بكل الحب والجمال والقداسة يا من تقدمين فى كل عمل من أعمالك صورة مكتملة ومنظراً نبيلا يفوق كل ما يمكن للفن أن يقدمه إلينا، الطبيعة الجبارة. أيها البديل الحكيم للعناية الإلهية. يامن تملكين القدرة على الخلق أو أيها الإله القدير والخالق الأسمى. إياك أستحضر وإياك وحدك أعبد. ويستطرد **ثيوكليس** قائلا: كل عجائب الطبيعة تنم عن وجود صانع لها يسمح لنا أن نراه ونتحدث إليه عن طريقها على نحو يتفق مع ما نتصف به من ضعف بشرى وإنه لمجد عظيم أن نتأمل هذا الصانع فى أنبل أعماله الظاهرة لنا. وينتقل **ثيوكليس** بعد ذلك إلى الحديث عن النظام الموجود فى الطبيعة: فى عالم الأحياء والنبات والنجوم والأرض والإنسان الذى يعيش عليها بل ومشكلة الشر التى يرى أنها جميعًا تشكل منظومة آية فى الإتقان والإبداع حتى إذا استعصى فهمها على الألباب. وفى غمرة تأليهه للطبيعة وحماسته لشرح فلسفته يتناسى **شافتسبرى** تحفظه المعتاد بل وكراهيته للتحمس نفسه.

من الواضح إذن أن مبدأ تقديس الطبيعة ليس بالجديد أو المستحدث فقد ظهر فى الأفق قبل ظهور شاعر الطبيعة الرومانسى المعروف وليم **وردذورث** بقرن من الزمان. بل إنه يرجع إلى عصر النهضة وما يعرف بالمذهب الإنسانى أو الهيومانيزم. حتى الشعراء الأوجسطنيين أو الكلاسيكيين الجدد من أمثال **ألكسندر بوب** الذين سبقوا وردزورث ورفاقه فى السير على درب الطبيعة وانتهاج منهاجها. يقول **ألدوس هكسلى** فى هذا الصدد فى مقال له بعنوان **«وردذورث فى خط الاستواء»**: «إن الفكرة المنادية بقداسة الطبيعة وبقدرتها على الارتقاء الأخلاقى بالإنسان صارت مستقرة فى وجدان الإنسان **فوردزورث** وأتباعه يرون أن التريض الحثيث فى أرجاء الريف الجميل يعادل الذهاب إلى الكنيسة وأن جولة فى أحضان الطبيعة تعادل زيارة المؤمن لبيت المقدس بأورشليم. وهكذا تبين أن **شافتسبرى** لم يكن الرسول الأوحد الذى بشر بقداسة الطبيعة إذ سبقته إلى ذلك كوكبة من الأدباء أمثال الشاعر الإنجليزى **أديسون**.

ذكرنا أن **شافتسبرى** يرى تعارضاً بين الدين والفضيلة إيمانا منه أن الفضيلة غاية فى حد ذاتها لا تحتاج إلى أفكار لاهوتية تعاقب من ينتهكها وتثيب من تبعها فى العالم الآخر. بل إن **شافتسبرى** يرى أن الفكر الدينى التقليدى ألد أعداء الدين الحق وهو الدين الطبيعى لأن الدين التقليدى يدعو إلى الإيمان بالمعجزات بما فيها من انتهاك لقوانين الطبيعة ونظام الكون فى حين أن دين الطبيعة ـ وهو دين الحق ـ ينبغى أن ينبنى على أساس التجانس والتناغم والتوافق الموجود فى الكون وفى نظامه المحكم الدقيق فتأمل مثل هذا النظام المحكم الدقيق من شأنه أن يقود الإنسان إلى الإيمان بخالق للكون. أما المعجزات وخوارق الطبيعة ـ إذا جاز تصديقها ـ تدل فقط على أن هناك قوى قادرة على الإخلال بقوانين الطبيعة ولكنها ليست دليلا على أن هذه القوى تتسم بالخير. فالإله الذى يتصف بالقوة دون أن يتصف بالخير غير جدير بأن يكون إلهًا. إن

ونهاية المسيحية

الانتهاكات المتكررة لنظام الكون فى رأى شافتسبرى تسبب خللا فى الطبيعة وتعيد إلى أذهاننا دعاوى الملاحدة والوثنيين. وفى كتاب له بعنوان «نصيحة إلى مؤلف» يسخر شافتسبرى على نحو ما فعل فولتير من بعض شخصيات العهد القديم. وتتلخص هذه النصيحة فى حث الشعراء على ألا يستلهموا أدبهم من حكايات الكتاب المقدس وشخصياته لأنه كتاب منزل ويحتوى على المعجزات التى تتجاوز قدرة البشر على فهمها. وهذا النقد للدين المنزل يذكرنا بنقد مماثل يسوقه فيما بعد الفيلسوف التجريبى دافيد هيوم فى مقاله عن المعجزات.

ويعتبر الدارسون شافتسبرى صديقًا للإنسان بسبب دفاعه المجيد عن صلاح الطبيعة البشرية وخيرها ضد فلسفة هوبز المؤمنة بالشر الكامن فى هذه الطبيعة. ويعتمد شافتسبرى فى تفنيد أفكار هوبز المتشائمة على السخرية منها من ناحية ومناقشتها من ناحية أخرى. يقول شافتسبرى إن أفكار هوبز التى تؤمن بأثرة الإنسان وأنانيته توحى بأن الإنسان مخلوق غير اجتماعى. فى حين أن الدلائل تشير إلى غير هذا. فاستقراء التاريخ والتطور يدل على أن الإنسان كائن اجتماعى بطبعه بدليل أنه اهتدى منذ البداية إلى تكوين نظام الأسرة الذى تطور فيما بعد إلى نظام القبيلة أو العشيرة ثم إلى نظام الدولة. وهو أمر لم يكن من الممكن حدوثه لو لم يتصف الإنسان فى حالته الطبيعية بالالتزام الأخلاقى الذى يدفع حتى الوغد الطبيعى إلى الانخراط فى كيان اجتماعى يقول شافتسبرى: «إن الفضيلة تكمن فى اتباع الطبيعة بمعنى أن يراعى الإنسان فى دخيلة نفسه ذات النظام والتناغم والانسجام الموجود فى العالم والكون الكبير». فلا غرو إذا رأيناه يعتبر الأخلاق نابعة من الطبيعة وليست لجامًا على الطبيعة لمحاولة كبح جماحها. ويذهب شافتسبرى فى مبحثه عن الفضيلة (١٦٩٩) الذى سبق الإشارة إليه أن الإنسان يتمتع بحاسة أخلاقية طبيعية تهديه إلى إدراك الصواب كما أنه يتمتع بطبعه بحاسة جمالية تهديه إلى إدراك مواطن الجمال فى الفن وخلافه والرأى عنده أن الخير لابد أن يكون مرتبطا بالجمال أى إدراك ما فى العالم من تناغم وتناسق ونظام. ومن ثم فإن الفضيلة فى نظره هى ذلك الاستعداد الطبيعى عند البشر للعمل على خير المجتمع. والرأى عنده أن الحاسة الأخلاقية الكامنة فى الإنسان ليست مجرد شعور كما أنها ليست شيئًا منفصلا عن العقل. فالعقل هو الذى يهدى الإنسان إلى أنجح الوسائل لخدمة المجتمع. فالعمل لصالح المجتمع لا يصبح فضيلة إذا كان العقل مقتنعاً به. وعمل الخير على مضض أو كمجرد واجب يؤدى أبعد ما يكون عن الخير بمعناه الحقيقى. ويعرف شافتسبرى الحاسة الأخلاقية الكامنة فى البشر والتى حفرتها الطبيعة على قلوبهم بأنها: «ود أو حب حقيقى للخير والحق كهدف فى حد ذاته ونسبية ما فيهما من جمال واستحقاق». ويتلخص عمل الله فى اعتماد هذا الخير الذى سطرته الطبيعة فى قلوب الناس والموافقة على قوانين الخير السرمدية. ومعنى هذا أن الدين الطبيعى فى نظر شافتسبرى يستلزم الإيمان بإله سامق يمثل العدل والخير ولا يملك على تأييد واعتماد ما غرسته الطبيعة من حث أخلاقى فى النفس البشرية. ويستند شافتسبرى فى هجومه على الملاحدة أنهم يتجاهلون ذلك التناسق والتناغم الموجودين فى الكون واللذين تحملهما الطبيعة فى طياتها.

يقول شافتسبرى: «إن حب النظام والانسجام والتناسق مهما كان مقداره مدعاة إلى تحسين طباع الإنسان وزيادة حبه للمجتمع واستمساكه بالفضيلة التى لا تعدو أن تكون فى حد ذاتها حباً للنظام والجمال، وهذا النظام القدسى من شأنه إذا تأملناه أن يثير فينا النشوة. ورغم أن شافتسبرى يعتقد أن الثواب على الخيرفى الآخرة يفقد فعل هذا الخير قيمته الأدبية والأخلاقية فإنه يرى أن مثل هذا الثواب قد يكون ضمانة ضد الاستسلام المفاجئ للإغراء أو قد يكون بمثابة لجام أو فرملة للذين يفتقرون إلى الحس الأخلاقى الناضج والسليم.

قلنا إن شافتسبرى لا يرى أدنى تعارض بين حب الإنسان لذاته وحبه للجماعة التى ينتمى إليها. وهو يقسم الحب إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ حب الذات.

٢ ـ الحب الطبيعى المتمثل فى الحرص على الصالح العام.

٣ـ الحب غير الطبيعى وهو لا يعود على الفرد أو الجماعة بأى نفع مثل كراهية البشر والطغيان والقسوة غير الآدمية. ويذهب شافتسبرى إلى أن الفضيلة تتلخص فى وجود النوعين الأول والثانى من الحب بنسب متكافئة أو متناسقة بحيث لا تزيد كفة أى منهما على الآخرى. والرأى عنده أن الحيوانات تمتاز على الإنسان حيث قدرتها الفطرية على الاحتفاظ بهذا التوازن بين هذين النوعين من الحب. أما الإنسان فيجد نفسه أحياناً مضطراً إلى بذل الجهد للاحتفاظ بمثل هذا التوازن. ويؤكد شافتسبرى أن حب الإنسان لذاته يجلب عليه التعاسة فى أعقابه وأنه لا سبيل لسعادته إلا إذا تغلب حبه للصالح العام على حبه للصالح الخاص. ويفترض شافتسبرى أن معظم الناس يعتبرون المتع الذهنية تفوق المتع الجسدية فى تميزها بدليل أن معرفة الإنسان لحقائق علم الرياضيات توفر له سعادة بالغة تتضاءل معها لذات الجسد. ويدلل شافتسبرى على تأصل حب المجتمع فى النفس البشرية بعدة شواهد. منها أن الإنسان يجد فى مشاهدة المسرحيات التراجيدية متعة تفوق المتعة التى قد يجدها فى أية وسيلة أخرى من وسائل التسلية. وهو يرد السبب فى هذا إلى أن الإنسان يجد متعة فى العطف على أقرانه المنكوبين أكثر من متعته بأية تسلية أخرى وأن الوليمة تصبح عديمة اللذة لو أنها اقتصرت على مدعو واحد وحتى يكتمل حب

عصر العقل

المجتمع عند الإنسان فلابد من أن يعيش وفقاً للطبيعة وقواعد الحكمة العليا وأوامرها. وهذا هو مفهوم **شافتسبرى** عن الأخلاق والعدالة والتقوى والدين الطبيعى . وهو لا يرى فى أنانية الإنسان أى ضرر مادامت لا تتعدى الحدود المعقولة . والغريب أن **شافتسبرى** اعتقد أنه استطاع أن يهتدى إلى نظرية فى الأخلاق أشبه ما تكون فى استدلالاتها إلى نظريات علم الرياضة. ومن ثم أطلق عليها مشروع الرياضيات الأخلاقى.

إن **شافتسبرى** يؤكد على ضرورة نبذ التحمس المفرط الذى ينتهى بالإنسان إلى التعصب واضطهاد الرأى المخالف له. يقول **شافتسبرى** عن الخطر الناجم عن الاضطهاد: «إنه لو أن اليهود اكتفوا بالاستهزاء بتعاليم المسيح دون اضطهاده لما قويت شوكة الدين المسيحى إلى هذا الحد» ويعتقد **شافتسبرى** أن مشكلة البشر تكمن فى أنهم يخلعون خصائصهم غير الحميدة مثل الانتقام على الله الأمر الذى يعتبره مهانة للذات الإلهية. فالله أكبر وأعظم من أن يسيئه تشكك البشر فى وجوده كما أنه أكبر وأعظم من أن يمنعنا من البحث فى حرية تامة فى كل ما نريد . وكيف يستاء الله من هذا وهو الذى يفوق فى خيره كل الأنام. ويجدر بنا أن نختم حديثنا عن **شافتسبرى** بالقول إنه لم يكترث مطلقًا بأفكار عامة الناس ودهمائهم وإنه استحدث فلسفته ليتوجه بها إلى مجموعة من الأصدقاء والخلصاء الذين ينتمون إلى الطبقة الأرستقراطية نفسها التى ينحدر منها.

٥ - توماس بين (١٧٣٧-١٨٠٩) *Paine*

يندر أن نجد إنساناً يحمل كل هذه العدواة الموجودة المشبوبة للعقيدة المسيحية مثلما فعل المفكر الإنجليزى الراديكالى **توماس بين** الذى ارتبط اسمه بالمذهب التأليهى الذى ذاع وانتشر فى أوروبا فى القرن الثامن عشر. وقد سبقه إلى التبشير بهذا المذهب نفر من المفكرين الإنجليز من بينهم **بيتر أنيت** (١٦٩٣-١٧٦٩) التى قامت جمعية لندن للمراسلات بإعادة نشر أعماله . كما أن **هاى وود** أصدر فى مدينة مانشستر دورية بعنوان «المرآة الطبيعية: أو الفكر الحر فى اللاهوت» ملأ صفحاتها بمقتطفات من كتابات **أنيت وفولتير وتوماس بين** وعالم الكلاسيكيات الفرنسى **بون سينس**.

يعتبر **توماس بين** من أوائل المدافعين عن حقوق الإنسان. هاجر من بريطانيا إلى أمريكا عام ١٧٧٤ حيث حارب فى صفوف الأمريكيين من أجل حصولهم على الاستقلال من التاج البريطانى. ونشر كتاباً بعنوان «التعقل» يدافع فيه عن استقلال أمريكا عن بريطانيا انتشر بين الأمريكيين انتشار النار فى الهشيم. وبطبيعة الحال أوغر هذا صدر بنى جلدته ضده والذى لا شك فيه أن الفترة التى أمضاها فى فرنسا فور اندلاع الثورة الفرنسية من عام (١٧٩٢ حتى عام ١٧٩٥) زادت من وهج ثوريته وراديكاليته وفى فرنسا كاد يفقد حياته بسبب اعتراضه على إعدام الملك **لويس السادس عشر** الأمر الذى أثار حنق **روبسبير** عليه فقام بحبسه لمدة عشرة شهور باعتبار أنه مناهض للثورة ولا يعدو أن يكون مجرد مصلح ليبرالى. ولولا تدخل سفير أمريكا لدى فرنسا لأطاحت المقصلة برأسه. فقد منحه الجنسية الأمريكية وطلب من السلطات الفرنسية ترحيله إلى الولايات المتحدة. وكما سوف نرى عندما عجزت السلطات الإنجليزية عن القبض عليه لوجوده خارج البلاد حاولت أن تشفى غليلها منه ومن أفكاره الثورية بتقديمه إلى المحاكمة غيابيًا وحبس الناشرين الذين تجاسروا على نشر وتوزيع أعماله.

والجدير بالذكر فى هذا المقام أن الحكومة الإنجليزية ظلت قبيل ظهور كتاب **توماس بين** السيئ السمعة «**عصر العقل**» ممتنعة لما يزيد عن عقدين من الزمان عن تقديم المجدفين إلى المحاكمة ورغم كثرة التجديف الذى تردد على ألسنة دعاة المذهبين التوحيدى والتأليهى فقد بدا كما لو كانت قوانين التجديف قد ألغيت ولكن الوضع اختلف بعد ظهور كتاب **بين** التأليهى «**عصر العقل**» فقد دبت الحياة فى أوصال هذه القوانين بين (١٨٢١ و ١٨٣٤) فارتفع عدد الحالات المقدمة إلى المحاكمة بتهمة التجديف إلى ثلاثة وسبعين حالة أى بمعدل حوالى خمس حالات كل عام . وكان معظم هذه الحالات مرتبطاً بشكل أو آخر «**بعصر العقل**». ولا نغالى إذا قلنا إن هذا الكتاب كان السبب المباشر الذى حدا بالحكومة البريطانية إلى التخلى عن سياسة التسامح مع أتباع المذهب التأليهى. وترجع خطورة **بين** إلى سببين أحدهما سياسى وقد سبق أن ألمحنا إليه وسوف نعالجه بتفصيل أكبر عند الحديث عن كتابه «**حقوق الإنسان**» الذى يؤلب الطبقة العاملة ضد السلطة الحاكمة. والآخر دينى فقد كان عداؤه للمسيحية شديد الوضوح والضراوة معاً على عكس كثير من التأليهيين الإنجليز أمثال اللورد **بولنجبروك** الذين اتسموا بالمحافظة الفكرية واعتبروا أنفسهم مسيحيين ينتمون إلى الطبقة الأرستقراطية. بل إن كثيرين من المنشقين عن الدين المسيحى لم يولوا مسألة الفقر ومشاكل الفقراء أدنى اهتمام فى حين نذر **توماس بين** قلمه للدفاع عن الفقراء والمظلومين. وباستثناء قلة من التأليهيين أمثال **بين** نجد أن غالبيتهم العظمى أمثال **ولستون وتشاب وأنيت** لم يتركوا فى الرأى العام بعد مماتهم أى أثر يذكر بل إن التاريخ فى نهاية القرن طواهم فى طيات النسيان. وقد أشار المفكر المحافظ **إدموند بيرك** إلى هذا فكتب عام (١٧٩٠) يقول : «من المولدين خلال الأربعين سنة الماضية قرأ كلمة واحدة **لكولينز وتولاند وتندال وتشاب ومورجان** وكافة الذين يسمون أنفسهم المفكرين الأحرار؟ فمنذا الذى يقرأ **بولنجبروك** الآن؟

نشر **توماس بين** الجزء الأول من كتابه «**حقوق الإنسان**» فى فبراير(١٧٩٢).

ونهاية المسيحية

وجاء هذا الكتاب بجزءيه رداً على كتاب الفيلسوف الإنجليزى المحافظ **إدموند بيرك** الذى هاجم الثورة الفرنسية فى كتابه «**خواطر** عن الثورة الفرنسية» (١٧٩٠). «يدافع **بين** فى «حقوق الإنسان» عن حق الانتخاب لكافة المواطنين الراشدين وحقهم أيضًا فى تغيير نظام الحكم إذا اجتمع رأيهم على ذلك. ويعتبر **بين** أول من طالب بإقامة دولة الرفاهية التى لم تتحقق فى بريطانيا إلا فى القرن العشرين. كما أنه طالب الدولة بفرض ضريبة تصاعدية على دخل القادرين وتفتيت الإقطاعيات الشاسعة ومنح إعانة عائلية للأمهات الفقيرات وتوفير فرص التعليم العام لكل الأطفال وصرف مكافأة أو إعانة بطالة للعاطلين عن العمل ومعاش لكبار السن والمحاربين القدماء كما طالب بإيواء المشردين الذين لا مأوى لهم وتقديم وجبات مجانية للجياع. وبسبب ذيوع هذه الأفكار الراديكالية بين عامة الناس ارتعدت فرائص السلطة فقدمت كثيراً من المؤمنين والمنادين بها إلى المحاكمة. ففى أواخر عام (١٧٩٢) قام المدعى العام بحصر الاتهامات الموجهة للمنادين بأفكار **توماس بين** فوجد أنها لا تقل عن مائتى قضية أو حالة وقد تصدى المحامى **توماس إرسكين** للدفاع عن أفكار **توماس بين** الراديكالية قائلا: «إن القانون لا يجرم الرأى ولا يحاسب الإنسان عليه إنما يحاسبه فقط على تصرفاته وأفعاله» ولكن موقف **إرسكين** من كتاب **بين** «**عصر العقل**» كان مغايراً تماماً إذ إنه رأى أن آراء **بين** فى الدين المسيحى أمر لا يمكن الدفاع عنه أو السكوت عليه.

عندما ظهر الجزء الأول من كتاب «**حقوق الإنسان**» عجزت الحكومة عن منعه من التداول ولكنها نجحت فى إقامة الدعوى ضد مؤلفه عند نشره الجزء الثانى ولا غرو فقد كانت إنجلترا آنذاك فى حالة حرب مع فرنسا. وشعر المؤلف بالخطر المحدق به فهرب خارج البلاد وتمت محاكمته غيابياً على نحو ما أسلفنا. وأمرت المحكمة بضبط جميع نسخ الكتاب (التى يقال إنها بلغت نحو مائتى ألف نسخة)، وإحراقها. غير أن بعض النسخ نجت من الحريق مما حفظ أفكار هذا الثائر من الاندثار. ورغم أن السلطات الإنجليزية فشلت فى منع الجزء الأول من الصدور فإنها تمكنت من مقاضاة ج.س. **جوردان** لإقدامه على نشر الجزء الثانى من «**حقوق الإنسان**» وفى المحكمة اعترف هذا الناشر بأنه مذنب.

وفى ٢١ مايو عام (١٧٩٢) - وهو اليوم نفسه الذى رفعت فيه الحكومة البريطانية قضية ضد المؤلف - أصدر التاج البريطانى مرسومًا ملكيًا يحظر مختلف الكتابات الشريرة والمهيجة للخواطر، الأمر الذى استفز مؤلفنا وحفزه إلى الرد العنيف عليه. ولم يكتف **بين** فى رده بمهاجمة المرسوم الملكى فحسب بل طالب بإلغاء النظام الملكى فى بريطانيا وأن يستبدل به نظام جمهورى وأيضًا لحق الأذى **بدانييل إسحق إيتون** صاحب المطبعة الذى قام عام (١٧٩٣ - ١٧٩٤) بإعادة نشر الجزء الثانى من «**حقوق الإنسان**».

لقد بث كتاب «**حقوق الإنسان**» الذى انتشر انتشار النار فى الهشيم، الرعب والفزع فى قلوب الحكام والمسئولين البريطانيين. ويستطيع الدارس أن يتتبع مدى الأثر الذى خلفه **توماس بين** فى الرأى العام العالمى على وجه العموم والبريطانى على وجه الخصوص من مطالعة السجل السنوى لتاريخ أوروبا المدون عام (١٧٩٤). ويتضح من هذا السجل مبلغ الرعب الذى أصاب الحكام الإنجليز على أنفسهم من مغبة انتشار أفكار **بين** الثورية والتى شككت عامة الناس فى أحقية استئثار الطبقة الحاكمة بالامتيازات. وسعت الحكومة البريطانية المرتعدة فرائصها إلى القضاء على التذمر المتفشى فى الطبقات الدنيا. غير أن سعيها باء بالفشل الذريع. ورغم أن الحكومة أصدرت فى منتصف عام (١٧٩٢) قراراً بمنع الاجتماعات الرامية إلى تهييج الخواطر وإثارة الفتن فقد استمرت مثل هذه الاجتماعات فى الانعقاد. بل إن عدد الجمعيات المهيجة للخواطر ازداد. وفى كثير من الأحيان نسى المجتمعون أنفسهم فى غمرة حماستهم الثورية فعبروا عن طائفة من الأفكار المتطرفة، تجاوزت الحدود وجعلت من السهل على السلطة اتهامهم بإثارة الفتن. ومن أبرز الجمعيات التى لم تأل جهداً فى نشر أفكار **توماس بين** المتحررة جمعية لندن للمراسلات التى كان الروائى والشاعر الإنجليزى الكبير **توماس هارودى** سكرتيراً لها. وكتب ملك إنجلترا آنذاك خطاباً إلى مجلس العموم يعبر فيه عن استيائه من تجرؤ جمعية لندن للمراسلات ومثيلاتها منبهاً أعضاء البرلمان إلى تجاوزاتها وانتهاكاتها للقانون ومسلكها التحريضى السافر وترويجها لأفكار الثورة الفرنسية. وأمر بضبط أوراق هذه الجمعيات الراديكالية وقام بإرسالها إلى مجلس العموم الذى كلف السياسى المعروف **وليم بيث** بتشكيل لجنة سرية تتكون من واحد وعشرين عضواً فى البرلمان للتحقيق فى نشاط هذه الجمعيات ويتضح من أحد التقارير التى وضعتها لجنة مجلس العموم البريطانى فى ٦ يونيو (١٩٩٤) بشأن تهييج الخواطر وإثارة الفتن أن عدداً كبيراً من الجمعيات نشأ فى بريطانيا للدفاع عن الأفكار التى ضمنها **توماس بين** فى كتابه «**حقوق الإنسان**» مثل جمعية لندن للمراسلات وجمعية مانشستر الدستورية وجمعية شيفيلد الدستورية. وأجمعت هذه الجمعيات على تقديم الشكر **لتوماس بين** بسبب ما أسداه إلى الفكر السياسى المتحرر من جليل الخدمات.

وبلغ الخوف والفرق بالحكومة البريطانية آنذاك مبلغًا جعلها تختلق وجود مؤامرة للإطاحة بها. ولهذا أصدر البرلمان البريطانى قراراً بوقف العمل بالقانون الذى يحتم وجود جسم الجريمة كشرط لتوجيه الاتهام ضد أى متهم. واعترض بعض أعضاء البرلمان على

عصــر العقــل

اتباع الحكومة لهذه السياسة القمعية. وانبرى أحدهم وهو ر.ب. شريدان للتصدى لسياسة الحكومة القمعية مطالبا إياها بالعودة إلى العمل بمقتضى قانون جسم الجريمة. ولكن المؤيدين لشريدان فى مجلس العموم كانوا أقلية لا تتعدى ٤١ صوتاً مقابل ١٨٥ صوتاً يؤيدون قرار إلغاء هذا القانون والغريب أن التحقيقات التى أجريت ودحضت مزاعم الحكومة الكاذبة بوجود مؤامرة للإطاحة بها رغم الأموال الباهظة التى أنفقتها الحكومة على عدد هائل من شهود الزور.

ولعل الصواب لا يجانبنا إذا قلنا إن زراية توماس بين للدين المسيحى كانت لا تقل عن زرايته للنظام السياسى فى بلاده وتتضح لنا زرايته للدين المسيحى فى كتابه «عصر العقل» الذى ظهر أول جزء منه عام (١٧٩٣). فالرأى عنده أن العهد القديم ملىء بقصص الفحش والتهتك كما أن العهد الجديد لا يستقيم مع العقل أو المنطق، فضلا عما شابه من متناقضات، والجدير بالذكر أن بين لم يهاجم المسيحية من منطلق إلحادى مثلما ظن ثيودور روزفلت الذى وصفه بذلك «الملحد القذر الصغير» بل هاجمها من منطلق إيمانه بالمذهب التأليهى. فقد كتب بين إلى صديقه سام آدمز يقول: «لقد شاهدت الشعب الفرنسى يندفع نحو الإلحاد ولهذا عملت على ترجمة الكتاب ونشره بلغته لعلنى أوقف اندفاعه نحوه وأذكرهم بأول بند من بنود الإيمان وهو الإيمان بالله». فتوماس بين كان يؤمن بالله رغم إنكاره للمسيح والمسيحية. وقد انتهى بين عام (١٧٩٥) من إتمام كتابه «عصر العقل» وكان هدفه الأساسى من الجزء الأول الدفاع عن المذهب التأليهى فى وجه المادية الإلحادية على نحو ما أشرنا فى حين كان هدفه من الجزء الثانى منه الهجوم على خرافات الدين المسيحى وخزعبلاته. وعندما صدر الجزء الثالث من كتاب «عصر العقل» قامت السلطات الإنجليزية بالقبض على ناشره ووضعه فى المشهرة وهو أسلوب من التحقير شاع فى أوروبا فى القرون الغابرة. والمشهرة هى أشبه بصندوق مكون من العوارض الخشبية فيه عدد من الفتحات. ويزج بالإنسان المعاقب فى هذا الصندوق فيتفرج عليه الناس.

ويحكى لنا و. هـ. ريد فى كتابه «بداية ونهاية الجمعيات الكافرة» المنشور عام (١٨٠٠) عن الأثر الذى تركه كتاب «عصر العقل» فى الناس فيقول: «إن كثيراً من أعضاء جمعية لندن للمراسلات اعترضوا على الأفكار التى تضمنها هذا المجلد. ولكن المتحمسين لأفكار توماس بين تمكنوا من التغلب على هذه الاعتراضات وإقناع بائع كتب يدعى وليامز بنشر طبعة رخيصة منه. فحكم على وليامز بالسجن. غير أن جمعية لندن للمراسلات التى حرضته على نشر الكتاب لم تقدم إلى عائلة وليامز أية مساعدات تذكر فقد جاءت معظم المساعدات إليها من الغرباء».

وعلى أية حال بلغت حماسة المؤيدين لأفكار توماس بين حداً جعلهم يطلقون على كتاب «عصر العقل» الكتاب المقدس الجديد ويرون أن مجرد اقتنائه دليل على تحضر مقتنيه. ورغم أن جمعية لندن للمراسلات لم تكن فى مجموعها تميل إلى الكفر فإن الإيمان بالمذهب التأليهى بما يتضمنه من إنكار للدين كان سمتها الغالبة. وقد أدى التباين فى مواقف أعضاء هذه الجمعية من الدين إلى حدوث انشقاق فى صفوفها واستقلال جماعة المؤمنين بالمسيحية عنها. وضمت هذه الجماعة المنشقة عدداً من بائعى الكتب الذين امتنعوا عن توزيع «عصر العقل» والجدير بالذكر أن حماسة أعضاء جمعية لندن للمراسلات لم تقتصر على كتاب «عصر العقل» بل امتدت إلى كتابين آخرين ينكران الدين على نحو أشد وطأة هما «نظام الطبيعة» تأليف ميرابود و«حطام الإمبراطوريات» تأليف فولنى اللذين اعتبرهما التأليهيون والملاحدة سفرين يهتدون بهما. واقترح بعض أعضاء الجمعية إعادة نشر كل أعمال بيتر أنيت المعادية للدين. غير أن هذه الجمعية خشيت من رفع الدعوى ضدها فاكتفت بنشر جانب يسير منها. وأحيت الجمعية عن طريق إعادة النشر هجوم فولتير على الدين المسيحى ولكن الحكم على بعض الناشرين بالحبس الانفرادى بسبب زرايتهم بالمسيحية نجح بعض الشىء فى كبح جماح العداء الكاسح للدين بين أوساط المثقفين والمتعلمين. ومن الكتب المعادية للمسيحية التى رحبت الجمعية بها ونشرت أفكارها على أوسع نطاق: «جمال المذهب التأليهى» «المعجم الأخلاقى» و«جوليان ضد المسيحية» فضلا عن الكتاب الإلحادى الذى ألفه بون سبنس تحت عنوان «الأفكار الطبيعية فى مواجهة الأفكار الخارقة للطبيعة» وكتابات وليم جودوين الراديكالية. وفى مثل هذا الجو بدت الزراية بالدين شيئا طبيعيا للغاية لدرجة أن المؤمنين به آثروا الصمت أمام هذا السيل العارم من التحقير والسخرية حتى لا يظهروا بمظهر المتخلفين عن ركب المدنية والحضارة. واعتاد المجتمع المسيحى التطاول على الكتاب المقدس ودوسه تحت الأقدام والقول بأن المدن لا يمكن أن يستقيم حالها إلا إذا خلت من الكنائس ودور العبادة.

نعود فنتحدث عن كتاب توماس بين «عصر العقل» الذى جاء فيه أن المسيحية هى ألد أعداء العقل كما أنها تنطوى على تطاول على الله وتجديف عليه. فلا غرو أن يتعرض كتاب «عصر العقل» للمقاضاة بصورة متكررة.

يقول توماس بين فى هذا الكتاب: «فى كافة الأديان التى تم اختراعها لايوجد دين أشد إهانة لله القدير ومدعاة لجهل الإنسان وأكثر عداوة للعقل وتناقضا مع ذاته من ذلك الشىء المسمى بالمسيحية» وأكد بين على أن تناقضات الدين المسيحى لم تأت بغير الملاحدة والمتعصبين فالمسيحيون

ونهاية المسيحية

فى نظرة كفرة استمدوا دينهم من الأساطير الوثنية والعهد القديم الذى حمل له شديد المقت. والرأى عنده أن إيمان المسيحيين بأن يسوع المسيح ابن الله جاء فى وقت كانت الأساطير الوثنية لاتزال قوية ومسيطرة على العقول، الأمر الذى جعل من السهل على الناس أن يعتقدوا أن البشر الخارقين للعادة هم أبناء الآلهة الذين تجىء ولادتهم من السماء نتيجة معاشرة الآلهة للعذارى وهى فكرة كانت مألوفة آنذاك. صحيح أن **بين** يتحدث عن شخصية يسوع المسيح باحترام شديد باعتباره نموذجًا للفضيلة والشرف وداعيًا للأخلاق الحميدة ولكنه اعتبر ولادة العذراء وقيامة المسيح من الأموات نوعًا من النصب والاحتيال وتوفر **بين** على دراسة قصة قيامة المسيح من الأموات كما وردت فى الأناجيل الأربعة حتى يبين ما فيها من تناقض. بدأ **بين** بشهادة **متى الرسول** عن صلب المسيح التى تقول: «وإذا حجاب الهيكل قد انشق إلى اثنين من فوق إلى أسفل والأرض تزلزلت والصخور تشققت والقبور تفتحت وقام كثير من أجساد القديسين الراقدين. وخرجوا من القبور بعد قيامته ودخلوا المدينة المقدسة وظهروا لكثيرين» (متى إصحاح ٢٧-٥١-٥٣) ويسلم **بين** باحتمال أن تكون حادثة الصلب قد وقعت بالفعل ولكنه يطرح عديدًا من الأسئلة المتشككة حول هذه الشهادة فيسأل عن أسماء القديسين الذين قاموا من الأموات وأين ذهبوا ومن رآهم وهل بعثوا بثيابهم أو مجردين من ثيابهم إلخ... ومن الواضح أن **بين** وجد متعة خاصة فى التشكيك فى معجزات الدين المسيحى مثل قيامة المسيح من الأموات وصعوده إلى السماء لأنها فى رأيه تسىء إلى الله باعتبارها نوعًا من أعمال الحواة المهرة المنسوبة إليه عز وجل. كما أنه وجد متعة فى إظهار التناقضات فى روايات الرسل المختلفة فى الأناجيل الأربعة مثل الخلاف بين روايتى كل من **متى ولوقا** حول تسلسل الأنساب من **داود** حتى **يوسف** فقد أورد **متى** ثمانية وعشرين جيلا فى حين أورد **لوقا** ثلاثة وأربعين جيلا فى الفترة نفسها بل إن الرسل الأربعة اختلفوا فيما بينهم حول الكتابة المحفورة على الصليب. وأيضًا يهاجم **بين** المسيحية لأنها تدعو إلى الثالوث الذى يضعف إيمان الإنسان بوحدانية الله.

ولم يقتصر هجوم **توماس بين** على المسيحية بل امتد إلى اليهودية فلم يسلم العهد القديم من زرايته به فالعهد القديم فى نظره لا يقدم إلينا الأخلاق الرفيعة والسامية. بالعكس فهو يرسم صورة بشعة وغير إنسانية لله الذى يأمر بارتكاب جرائم القتل الجماعى مما يشككنا فى أولى صفات الله وهى العدل. ويعتبر **بين** مثل هذه الصورة الشائهة لله صورة مجدفة ومسيئة معاً. ولهذا اعتقد أن الكتاب المقدس لا يمكن أن يكون من عمل الله بسبب ما يحتويه من أوامر إلهية بالغة القسوة والظلم. والجدير بالذكر أن **توماس بين** يحمل إيمانه فيما يلى: «أومن بإله واحد وأمل فى سعادة تتجاوز الحياة على الأرض وبالمساواة بين البشر كما أومن بأن واجبات الدين تتلخص فى تثبيت العدل والمحبة والرحمة والسعى إلى إسعاد جميع زملائنا فى الخليقة» إن الله فى نظر **بين** هو «ميكانيكى الخليقة العظيم» الذى تحدث عن طريق خليقته إلى كل البشر بلغة كونية يفهمها الجميع وليس بمجرد اللغتين العبرية والآرامية. هذه الخليقة هى الإنجيل الذى يؤمن به أتباع المذهب التأليهى. وحكمة صانعها تنبع من نظامه المحكم الذى يستعصى على الألباب.. والشىء الوحيد الذى يمكننا أن نصف الله به هو أنه «المحرك الأول والسبب فى وجود جميع الأشياء» وليس هناك دون العقل سبيلا لتأمل الله. والمذهب التأليهى يدفعنا إلى تأمل أعماله ومحاكاته فى كل شىء. ويضيف **بين** أن الله القادر على كل شىء لم يخلق الأرض وحدها بل خلق ملايين العوالم الأخرى التى تعتمد فى وجودها على حمايته لها وفضله عليها.

ولكن خيلاء المسيحيين جعلهم يتوهمون أن الله خلق كل هذه العوالم التى صنعها من أجل أن يجىء إلى عالمنا ويموت فيه. ومن الواضح أن **توماس بين** آثار مقت كثيرين له ليس بسبب دفاعه عن المذهب التأليهى ولكن بسبب تسفيهه الضارى للدين المسيحى وتحقيره الشديد له.

بقى أن نشير إلى ما حدث **لتوماس وليامز** الذى تجاسر ونشر كتاب «**عصر العقل**» والدور الذى لعبه **إرسكين** فى مقاضاته أمام محكمة الملك فى لندن، قلنا إن **إرسكين** دافع دفاعًا مجيدًا عن «**حقوق الإنسان**» وحتى مؤلفه فى التعبير عن رأيه غير أن موقفه من «**عصر العقل**» تغير تماماً. فقد بادر بإقامة الدعوى ضد ناشر هذا الكتاب واتهمه بانتهاكه الحرية لأن القانون البريطانى الذى يوفر حرية الرأى والعقيدة فى مسائل السياسة والدين يعاقب الزراية والاستهزاء بالحكومة وبالدين الذى تعتبره هذه الحكومة أساساً لها. فضلا عن أنه زراية بالدستور الإنجليزى الذى يستند أيضًا إلى الدين المسيحى. وذهب **إرسكين** إلى أنه من حق أى مواطن فى إنجلترا أن ينكر المسيحية رغم أن القانون الإنجليزى يعاقب على ذلك. ولكن ليس من حقه أن يكيل لها كل هذه الإهانات والشتائم ونبه **إرسكين** الأذهان إلى خطورة مثل هذا الهجوم البذىء على الدين لأنه يجىء من شخص راق كتابه «**حقوق الإنسان**» فى عيون كثير من الناس. وانبرى للدفاع عن الناشر المتهم واحد من أتباع **بين** ومريديه هو **توماس كيد** الذى لعب **إرسكين** نفسه دوراً نشطاً عام (١٧٩٤) فى تبرئته وتبرئة كل من الكاتب العظيم **توماس هاردى وجون هورن توك** من تهمة الخيانة. وقد بنى **كيد** دفاعه على أساس أن الكتاب ينم عن احترام مؤلفه الشديد ليسوع المسيح وتبجيله العميق لله سبحانه وتعالى وذهب **كيد** فى دفاعه إلى أنه مادام القانون الإنجليزى يتيح للمواطن حق الاختلاف فى الرأى فى أمور الدين فإنه من

عصر العقل

الطبيعي أن تتوفر لهذا المواطن الحرية في اختيار الأسلوب الذي يعبر به عن اختلافه. ولكن دفاع **كيد** وجد آذاناً صماء.

فقد بادر اللورد **كينيون** والمحلفون بإدانة الناشر **وليامز** على الفور دون الحاجة للتداول وأعلنت المحكمة قرارها بأن المتهم مذنب وحكمت عليه بالحبس سنة مع الأشغال الشاقة ودفع غرامة قدرها ألف جنيه إسترليني كضمان لحسن السير والسلوك مدى الحياة.

والعجيب في الأمر أن كتاب ، **عصر العقل**، لم يكن بداية فترة من الحرية والإباحة والتسامح بل كان إيذاناً بمقدم فترة من القمع والاضطهاد . وجاء الحكم الصادر ضد ناشرة **وليامز** كاستهلال لهذه الفترة. ويعد فترة ذهبية تمتع فيها الإنجليز بالحرية الخالصة في القرن الثامن عشر أصابهم الهلع في التسعينيات من هذا القرن من جراء اندلاع الثورة الفرنسية فلم يجدوا في فزعهم غير القمع الفكري يحتمون به.

٦ - بيتر أنيت (١٦٩٣ - ١٧٦٩) Annet

وجمعية البحث الحر والمخلص المعروفة باسم جمعية «روبين هود»

ازدهرت في العاصمة البريطانية لندن في القرن الثامن عشر جمعية «البحث الحر والمخلص» التي اشتهرت باسم جمعية **روبين هود** بالنظر إلى أن أعضاءها كانوا أحياناً يجتمعون في حانة تحمل علامة **روبين هود** لمناقشة ما يعن لهم من قضايا وأفكار في الدين والسياسة والأخلاق. وكان معظم هؤلاء الأعضاء من المؤمنين بالمذهب التأليهي. واستطاعت الجمعية بفضل مناقشاتها الصريحة والنابضة بالحياة أن تجذب إليها جمهوراً عريضاً من المستمعين من المستويات والطبقات كافة . وساعد على هذا أن عضوية الجمعية جمعت بين الطوائف الدينية المتعارضة والمشتقين على الدين على حد سواء. وفي عام (١٧٥٢) بلغ عدد أعضاء هذه الجمعية التي كان خباز يرأسها نحو ثلثمائة عضو معظمهم من صانعي الأحذية والمشتغلين بالصيدليات وعمال الإضاءة ومدرسي الأرياف (إلى جانب بعض صغار التجار والصناع والمحامين والسياسيين والأطباء والشعراء والممثلين) الذين التقوا لمناقشة الموضوعات التي تشغل بالهم . وقد عبرت مجلة الجنتلمان عام (١٧٥٤) عن بالغ دهشتها أن ترى مثل هذا المستوى الرفيع من المعرفة والعلم لدى أعضاء الجمعية وجمهور الحاضرين ومن أن الكتبة وصغار التجار والميكانيكية بدا وكأنهم يحفظون أعمال التأليهيين أمثال **تندال وكولنز وتشاب وماندلفيل** عن ظهر قلب. بل إن صانع أحذية خطب في الناس لمدة خمس دقائق في روعة الأفكار والمبادئ التي يعتنقها التأليهي الأرستقراطي اللورد **بولنجبروك**.

واشتهرت جمعية البحث الحر والمخلص بالدفاع عن الأفكار الحرة الثورية وانتظم اثنان من دعاة المذهب التأليهي هما **توماس تشاب وبيتر أنيت** في إلقاء المحاضرات على أعضائها. وقد عرف **أنيت** بسمعته السيئة بسبب تطاوله على الدين لدرجة جعلت أحد شانئيه يصفه بأنه رئيس جمعية الكفر. وقد انتهى الأمر به إلى السجن. غير أن **جاكوب ليفي** الذي كان مطبعجياً وخطيباً مفوهاً كان أسبق إلى السجن من **بيتر أنيت**، بسبب جرأته البالغة في الهجوم على **توماس شيرلوك** أسقف لندن في كتاب مجهول المؤلف نشره عام (١٧٥٥) بعنوان «**ملاحظات**» ولم يمض عام على صدور هذا الكتاب حتى قبضت السلطات الإنجليزية على **ليفي**، صاحبه وأدانته بتهمة نشر كتاب شديد التجديف ينكر على نحو مضحك ألوهية المسيح والدين المنزل. وحكمت المحكمة عليه بالحبس لمدة ثلاثة أعوام مع الأشغال الشاقة قضى منها سنتين في السجن قبل إطلاق سراحه. غير أن قضية **جاكوب ليفي** لم يكن لها الصدى الهائل الذي أحدثته قضية **بيتر أنيت** .

بيتر أنيت: بدأت قصة **أنيت** قبل محاكمة **جاكوب ليفي** بعشرة أعوام حين كان **أنيت** يعمل مدرساً . فقد قام آنذاك بتوجيه نقد قاس وعنيف ضد أسقف لندن **شيرلوك** عندما سعى هذا الأسقف لتنفيد آراء رجل يدعى **وولستون** أنكر قيامة المسيح من الأموات. ونشر أنيت عامي (١٧٤٤ و ١٧٤٥) نبذتين استهزأ فيهما بالإنجيل ذاته ووصفه بأنه لا يعدو أن يكون هراء غير جدير بالتصديق مشبهاً قيامة المسيح بتلك الحكايات الخرافية الواردة في الأساطير . وليس أدل على تسامح السلطة آنذاك من أنها اكتفت بطرده من وظيفته دون أن تقاضيه أو تتخذ ضده أي إجراء قانوني. وانتعشت أحوال **أنيت**. ويبدو أن تسامح السلطة معه أغراه بنشر نبذه لاذعة في كفرها تتهم القديس **بولس** بالكذب والنفاق والتعطش للسلطة. وفي عام (١٧٦١) تولى **أنيت** نشر مجلة أسبوعية اسمها «الباحث الحر» قامت الحكومة بإغلاقها . على غير ما كان متوقعاً - بعد صدور تسعة أعداد منها . ودأبت المجلة على مهاجمة التوراة وسيدنا **موسى** وخاصة الأسفار الخمسة التي ارتبطت باسمه وهي: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية وزعم **أنيت** أن هدفه تطهير المسيحية من أدران اليهودية وأوشابها وأن يبين أن المسيحية دين طبيعي قديم قدم الخلق نفسه . وقارن **أنيت** بين معجزات **موسى** وبين الحكايات الخيالية الواردة في روايتي «**دون كيشوت**» و«**رحلات جاليفر**» والغريب أن السلطة قلبت له ظهر المجن بعد أن سكتت على تطاوله ضد الدين لفترة طويلة. فقد بدأت تتحرك ضده بعد أن نشرت مجلة «الجنتلمان» رأياً مفاده أن أية حكومة ينبغي عليها أن تتصدى لمثل هذا الهجوم اللاذع على الدين . حتى **أنيت** نفسه لم يفهم ما الذي حدا بالحكومة أن تسعى لمعاقبته على رأيه في موسى والتوراة في حين أنه سبق له أن تطاول على المسيحية بصورة أوضح والذي حدث على أية حال أن بعض الأساقفة

ونهاية المسيحية

أو المدعى العام ضاقوا ذرعًا فقدموه للمحاكمة ويزعم **أنيت** أن المدعى العام أوحى إلى القضاة أن مليك البلاد نفسه هو الذى طلب تحريك الدعوى ضد المتهم وأنه يرغب فى توقيع أقصى عقوبة عليه حتى يجعله عبرة لمن يعتبر . وتمت بالفعل محاكمته أمام محكمة الملك وهى أعلى محكمة جنائية فى البلاد. وجاء فى عريضة الاتهام أن **أنيت** سعى إلى «نشر الإلحاد وبث الأفكار الشيطانية فى عقول رعايا جلالة الملك بهدف زعزعة أركان العقيدة المسيحية وأيضًا أركان السلطتين المدنية والكنسية فى هذه المملكة» . وذكرت مجلة «تقارير» التى يصدرها **بلاكستون** أن **أنيت** اعترف بذنبه وأنه طلب من المحكمة الصفح والمغفرة والرحمة به. وبالفعل أخذت المحكمة فى الاعتبار فقرة وسنه الطاعنه (فقد كان فى السبعين من عمره) وأعراض نوبات الهياج التى تعتريه فقامت بتخفيف الحكم ضده وخفضته إلى السجن لمدة شهر (كان قد قضاه بالفعل أثناء المحاكمة فى سجن نيوجيت) وأمرت المحكمة بوقوفه مرتين فى المشهرة وقد علقت على جبينه ورقة مكتوب عليها كلمة «تجديف» ثم يرسل بعد ذلك إلى إصلاحية برايدويل ليعمل فيها عملا شاقًا لمدة عام ويدفع غرامة وكذلك ضمانة مالية كبيرة لضمان حسن سيره وسلوكه فى المستقبل.

لاشك أنه من المفيد أن نعلم أن القوانين الإنجليزية ظلت متشددة حتى نهاية القرن الثامن عشر كما نستدل على ذلك من المبحث القانونى المهم الذى ألفه الباحث القانونى البارز السير **وليم بلاكستون** بعنوان «تعليقات على قوانين إنجلترا» والصادر فى عام (١٧٦٩) . فهذا المبحث يشير إلى إحدى عشرة إساءة يعتبرها قانون التجديف الصادر عام (١٦٩٨) جريمة ضد الدين يعاقب عليها مثل الردة والهرطقة وإنكار الثالوث وإنكار وجود الله والزراية بالمسيحية والكتاب المقدس وإنكار السحر (الذى يعترف به الدين المسيحى) وادعاء الألوهية . ولكن هذه القوانين أصبحت فى القرن الثامن عشر مجرد حبر على ورق كما تدلنا على ذلك قضيتان إحداهما تعرف بقضية تعيين المأمورين . نبدأ بقضية **جون ويلكس**.

جون ويلكس Wilkes

ليس هناك ما يدل على إيمان **ويلكس** بالمذهب التأليهى ولكن هناك بالتأكيد ما يدل على بذاءته وتجديفه معًا. فى عام (١٧٦٣) ذاعت قضية شهيرة خاصة بحرية الصحافة هزت الرأى العام البريطانى واقترنت باسمه . فقد كانت الأحزاب السياسية البريطانية آنذاك أشد ما تكون تصارعاً وفى مسيس الحاجة إلى أحزاب تؤيدها وتهاجم خصومها فلا غرو إذا رأينا هذه الأحزاب تمول الصحف الموالية لها الأمر الذى زاد من عدد الصحف الصادرة فى إنجلترا . ففى لندن وحدها بلغ عدد الصحف الصادرة فى أول عهد الملك **جورج الثالث** نحو تسعين صحيفة بالإضافة إلى ما فيها من مطابع كثيرة. وكان من الطبيعى فى هذا الجو أن تكتسب الصحافة أهمية بالغة لدرجة أن السياسى الكبير **هوراس والبول** أطلق عليها اسم «مجلس البرلمان الثالث» إضافة إلى المجلسين المعروفين «اللوردات» و«العموم».

ويعتبر **جون ويلكس** - وهو عضو فى مجلس العموم - أحد أبطال الحرية فى إنجلترا. تعمد **ويلكس** أن ينشر إهانة محسوبة وجهها إلى الخطاب الذى ألقاه جلالة الملك **جورج الثالث** عام (١٧٦٣) وذلك فى عدد من أعداد مجلته «البريطانى الشمالى». الأمر الذى أثار ثائرة الملك عليه. وبادر المدعى العام إلى توجيه الاتهامات السياسية إلى **ويلكس** كما بادر وزير الداخلية بإصدار عدد من أوامر التفتيش . وانتهى الأمر بإلقاء القبض على تسعة وأربعين من المشتبه فيهم. واجتمع مجلس العموم ليقرر حرق العدد ٤٥ من مجلة «البريطانى الشمالى» لما ينطوى عليه من قذف وتهييج للخواطر .

وفى الوقت نفسه تآمرت الحكومة عليه وكادت له بأن رفعت ضده دعوى تتهمه فيها بالتجديف وبأن مجونه وفسقه دفعاه إلى تأليف محاكاة ذكية وبذيئة بعنوان «مقال عن المرأة» يقلد فيها قصيدة **ألكسندر بوب** المعروفة «مقال عن الإنسان» كما تتضمن هذه المحاكاة سخرية من الحذلقة التى اتصف بها أسقف جلوستر **وليم واربيرتون** الذى نشر عام (١٧٥١) ديوانا لأشعار **بوب** واتهمت الحكومة **ويلكس** باحتفاظه فى عقر داره بمطبعة ومطبعجى وبأنه أمر المطبعجى بطبع اثنتى عشرة نسخة من محاكاته البذيئة المجدفة ولكن المطبعجى خان ثقة **ويلكس** فيه فطبع نسخة زائدة آثر أن يحتفظ بها لنفسه حتى يتسلى بها وقت فراغه. ومما زاد الطين بلة أن هذا المطبعجى أضاع صفحة من صفحات تجارب (بروفات) الديوان فوقعت فى يد عامل البوفيه الذى استخدمها فى لف الطعام وكانت هذه الصفحة تحوى بيتين من الشعر الشهوانى البذىء الذى استرعى انتباه راعى كنيسة سيىء السمعة يعمل لدى واحد من أعضاء مجلس اللوردات وأثارت الأبيات الشهوانية شهية هذا القسيس السيء فصمم على اقتفاء أثرها بغية تتبع مصدرها وبغية سحق **ويلكس** المشتبه فيه وفضحه أمام المنشقين البروتستانت الذين يؤازرونه . واستطاع هذا القسيس الفضولى أن يحمل المطبعجى على الاعتراف عن طريق التهديد والوعيد من ناحية وتقديم رشوة كبيرة إليه من ناحية أخرى ثم أبلغ الحكومة التى بادرت بضبط جميع نسخ «مقال عن المرأة» فهالها ما احتوته من بذاءة وتجديف معا. فعلى صفحة الديوان الأولى كانت هناك صورة لقضيب هائل الحجم وصفت إحدى قصائد الديوان أن طوله يبلغ ثلاث عشرة بوصة كما تضمن الديوان مقدمة يقال إن رئيس أساقفة مشهوراً سطرها وإنه مكتوب تحت القضيب الضخم عبارة «مخلص العالم» باللغة الإغريقية.

عصـــر العقـل

وتقول الصفحة الأولى من الديوان إن الأسقف **واربيرتون** هو الذى تولى شرح قصائد الديوان البذيئة. وعبثًا حاول أحد أنصار **ويلكس** الدفاع عنه بقوله إن العبارة المحفورة أسفل التمثال موجودة بالفعل تحت رسم أثرى لقضيب صنعه الإغريق قبل ولادة يسوع المسيح بعدة قرون ولكن أعداء **ويلكس** أصروا أن العبارةالمكتوبة «مخلص العالم» إشارة إلى السيد المسيح تهدف إلى الحط من شأنه وفى الخطاب الذى ألقاه الأسقف **واربيرتون** فى مجلس اللوردات قرأ عليه أبيات المحاكاة التى تحمل عنوان «مقال عن المرأة» وذهب هذا الأسقف إلى أن الملك **جورج** كلفة برفع دعوى ضد **ويلكس** ومحاكاته البذيئة من أجل حماية الدين من هذا العبث والاستهزاء وأضاف أن هذه المحاكاة المقززة «تصب الإهانات البشعة على الدين» وتتضمن تجاديف يشيب لها الولدان ضد الله العلى القدير وبعد أخذ الأصوات قرر مجلس اللوردات أن المحاكاة بذيئة ومجدفة وسعى أعداء **ويلكس** إلى إثبات صحة هذه الاتهامات لكافة الطرق فذكر أحدهم أنه ورد فى أحد حواشى المحاكاة أن الحمار كان ينعم بالتقدير والاحترام بسبب ضخامة قضيبه حتى دخل يسوع المسيح **أورشليم** على ظهر أتان وأضاف أن إحدى قصائد الديوان تتمثل بركة الله فى عملية المضاجعة وأن قصيدة «الحبيب المحتضر يتحدث إلى قضيبه» ليست سوى سخرية من القديس **بولس** وأشار الشانئون إلى قصيدة تمتدح القضيب قالوا عنها إنها زراية بالثالوث الذى شبه بقضيب تحيط به خصيتان ويقال إن **ويلكس** دافع عن نفسه بأنه من حق الحكومة معاقبة الزراية بالمقدسات ولكن من حق الفرد أن يعبر عن زرايته بهذه المقدسات فى خلوته، فهو حر فى السخرية مما يشاء واحتج **ويلكس** أن الحكومة داهمت مكتبه كى «تحول التسلية الخاصة إلى جرائم ضد الدولة» ولكن هذا الدفاع ذهب أدراج الرياح إذ أصر مجلس اللوردات على اتهام **ويلكس** باستخدام البذاءة فى إهانة المسيح والله وأنه صاغ هذه الإهانة فى قالب القصائد والابتهالات.

شعر **ويلكس** بدنو الخطر منه فخف إلى الهرب خارج البلاد. فقامت الحكومة الإنجليزية عام (١٧٦٤) بمحاكمته غيابيًا أمام محكمة الملك التى قررت إدانته فى كل تهم البذاءة والتجديف الموجهة ضده. فضلا عن أن المحكمة أهدرت دمه لأنها رأت أنه بهروبه أسقط حقه فى حماية الدولة له. ومن ثم حل قتله دون حساب أو مساءلة بمجرد مشاهدته فى أى مكان. غير أنه طرأ على الجو السياسى السائد فى إنجلترا تغيير عام (١٧٦٨) فشجعه هذا على العودة إليها وتسليم نفسه ورفع قضية ضد الحكومة لتغيير الحكم الصادر ضده. ولهذا استطاع القاضى اللورد **مانسفيلد** أن يجد المبررات القانونية لإلغاء الحكم بإهدار دمه ولكنه حكم على **ويلكس** بالسجن بالفترة نفسها التى كان سيحكم به عليه لو أنه بقى فى إنجلترا ولم يهرب خارجها. ورغم أنه أصبح واضحاً للعيان أن **ويلكس** يقف على أعتاب الشهرة السياسية العريضة فقد حكمت عليه محكمة الملك بالحبس لمدة عشرة شهور وتغريمه غرامة قدرها خمسمائة جنيه عقاباً له على القذف والتشهير الذى نشره فى العدد ٤٥ من مجلة «البريطانى الشمالى» بالإضافة إلى غرامة مماثلة وعقوبة حبس أخرى لمدة عام بسبب ما تضمنته محاكاته «مقال عن المرأة» من تجديف. ورغم ذلك فقد تمكن **ويلكس** من داخل زنزانته من إلهاب مشاعر الناس المتعطشة للحرية فى كل من إنجلترا وأمريكا. وأصبح الرجل بين عشية وضحاها يشار إليه بالبنان. والجدير بالذكر أن الإنجليز آثروا بعد قضية ويلكس أن يتجاهلوا القوانين الخاصة بالتجديف وأن يغضوا الطرف عنها حتى أطاشت آراء **توماس بين** الثورية صوابهم.

فى تلك الفترة تعمدت الحكومة الإنجليزية وكنيسة إنجلترا التغاضى عن كثير من مظاهر الانشقاق والخروج على الدين. فتسامحت تسامحاً عجيبًا مع الفكر اليونيتارى المؤمن بأن الله أقنوم واحد والأفكار الأريوسية التى اعتبرت أن المسيح أدنى مرتبة من الله بل إنها تسامحت أيضًا مع الأفكار المنكرة لألوهية المسيح. فلا غرو إذا رأينا المذاهب الدينية المنشقة تنمو وتزدهر. وعلى سبيل المثال ازدهر المذهب اليونيتارى على مجموعة من زعمائه أمثال **جون جيت وجسون ديزنى وريتشارد برايس وجوزيف بريشتيلى**. ومن العجيب أن هذا التسامح على أرض الواقع لم يواكبه تسامح فى استئناف القوانين أو تعديلها. فقد ظلت القوانين الإنجليزية تميل إلى المحافظة ورفضت الاستجابة لمطلب كثيرين بإلغاء قانون الاختبار الذى سبق أن أشرنا إليه وهو قانون يقضى أن يقسم كل من يتولى الوظائف العامة على إيمانه بألوهية المسيح.

قضية تعيين المأمورين:

وأيضا تدل هذه القضية - شأنها فى ذلك شأن قضية **ويلكس** - على أن بعض قضاة إنجلترا أصدروا أحكامًا عظيمة التسامح تتعارض مع تشدد نصوص القانون ضد الخروج على مألوف الدين Non Conformity. فقد احتدم نزاع قانونى بين مجلس مدينة لندن والمنشقين البروتستانت المارقين على مألوف الدين. إذ فرض مجلس المدينة عليهم غرامات لرفضهم التعيين فى وظائف المأمورين ويرجع سبب رفضهم إلى أن القانون آنذاك كان يلزمهم بأخذ التناول أو العشاء الربانى كشرط أساسى من شروط التعيين وهو ما كان يتعارض مع مفاهيمهم الدينية. والتجأ المتضررون إلى القضاء فوقف بجانبهم وألغى الغرامات المفروضة عليهم. ولم يرق هذا فى عيون المسئولين فى مجلس مدينة لندن فأستأنفوا ضد هذا الحكم أمام مجلس اللوردات الذى رفض أبرز قضاته النظر فى الاستئناف وأيدوا الحكم السابق على أساس أن قانون التسامح الصادر عام (١٦٨٩) «لا يجعل من الخروج على مألوف

ونهاية المسيحية

الدين جريمة يعاقب عليها القانون، فهو ينظر إليها كشكل من أشكال العبادة، يضمنها القانون وتستحق أن تحظى بحماية الجمهور لها، وألقى **وليم مرى (البارون مانسفيلد)**. وهو محام بارز فى مجلس اللوردات خطاباً مثيراً أيد فيه هذا الحكم. قال **البارون مانسفيلد** إن القانون الإنجليزى يكفل حرية الاختلاف الدينى باستثناء الإلحاد والكفر والتجديف أى الزراية بالمسيحية. وإذا دلت قضية المأمورين على شىء فهى تدل بشكل قاطع على مدى الحرية الدينية التى كفلتها إنجلترا لمواطنيها فى القرن الثامن عشر وعلى أن **بلاكستون** لم يدرك مدى التغييرات التى طرأت على قوانين التجديف الإنجليزية آنذاك. وهى تغييرات حدثت فى التطبيق العملى للقانون على أرض الواقع دون أن يواكبه تغيير فى نصوص القانون. ومعنى هذا أن القضاء الإنجليزى كثيراً ما غض النظر عن تنفيذ القوانين المكبلة للحريات الدينية. مما يدل على أن **بلاكستون** كان يتحدث عن القانون الإنجليزى وليس كما هو كائن بل كما هو مفروض أن يكون.

المحامى المسيحى البارز فيليب فورنو يدافع عن الملاحدة والتأليهيين:

كان المحامى المسيحى البارز **فيليب فورنو** يتزعم حملة البروتستانت من أصحاب الرأى المخالف ضد قرارات مجلس مدينة لندن بفرض الغرامة على كل من يرفض التعيين فى وظيفة مأمور لأسباب عقائدية. وذهب **فورنو** إلى رأى بالغ الجسارة مفاده أنه ينبغى على القانون أن يتجاهل الدعوة إلى الإلحاد وإنكار وجود الله والسخرية من الثالوث والزراية بالكتاب المقدس وعدم الانصياع لأوامر الكنيسة ونواهيها. واستهجن **فورنو** قانون الاختبار الذى يلزم كل من يتقلد وظيفة عامة بالتناول وفقًا لطقوس الكنيسة الإنجليزية ودعا إلى الاكتفاء بمعاقبة الأفعال دون الأقوال اللهم إلا إذا كانت هذه الأقوال السبب فى تعكير الصفو العام. ويعتبر **فورنو** أول رجل قانون فى إنجلترا يدافع بهذه الصراحة والوضوح عن حرية التعبير وإبداء الرأى. فجاء دفاعه بمثابة استكمال لما سبق أن ذهب إليه نفر من المفكرين والفلاسفة فى أوروبا أمثال **روجر وليامز** **ووليم والوين** المؤمن بمذهب ،جعل عاليها واطيها، **وسبينوزا ومونتسكيو** الذين حبذوا محاسبة الإنسان فى هذه الدنيا على أفعاله دون أقواله. وهى وجهة نظر وجدت من يعترض عليها بدعوى أنها سوف تفتح الباب على مصراعيه أمام حرية التعبير الفاسق والماجن والمنحل. ولكن **فورنو** رد على ذلك بقوله إن **بلاكستون** يخطئ عندما يذهب إلى أن واجب القاضى يحتم عليه أن يقرر مدى الضرر الذى يصيب الدين أو الأخلاق من جراء هذا الرأى أو ذاك لأن معنى هذا أن الأمر سوف يترك للحكومة لتقدير مدى الحرية الدينية التى ينبغى السماح بها وأن باستطاعتها أن تعاقب المخالفين للدين على آرائهم فى حين أنه من المفروض أن يقتصر عقابهم على مسلكهم وتصرفاتهم وأن يترك أمر حسابهم على أقوالهم ونواياهم للمولى سبحانه وتعالى فى الآخرة فالله وحده علام الضمائر والقلوب. يقول **فورنو** فى هذا الشأن: ،إن معاقبة الإنسان على اتجاه مبادئه معناه إنزال العقاب به قبل ثبوت ذنبه خشية أن يتضح أنه مذنب لقد رأى **بلاكستون** فى الحدث بالقسم الذى يردده الماثل أمام المحكمة انتهاكًا للدين يعاقب عليه القانون باعتبار أن هذا القسم يقتضى من صاحبه الإيمان بالمسيحية وبوجود الله فى حين أنكر **فورنو** وجود أى رابط بينهما مؤكداً أنه ليست هناك أية علاقة بين القسم والإيمان بالمسيحية وبالله. بل إنه ذهب إلى حد القول بأن الأخلاق شىء منفصل تمامًا عن الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. ورغم أن **فورنو** اعترف أن التجديف يتضمن إساءة إلى المسيحية والمؤمنين بها فإنه رفض أن يكون التجديف جريمة يعاقب عليها القانون ذاهبًا إلى أن أنجح وسيلة للرد على التجديف هى دحضه وتفنيده ومقارعته الحجة بالحجة. فالله والمسيح ليسا بحاجة إلى من ينتقم لهما من الكافرين. ثم إن عظمة الله والمسيح لن ينال منها مجدف. وثمة أمر آخر إن التجديف شىء نسبى يتوقف على وجهة نظر ولى الأمر. **فإثناسيوس** اعتبر **آريوس** مجدفًا كما أن الكالفنيين اعتبروا أتباع **أرمنيوس** مجدفين الخ. ،الذى يستطيع أن يقرر ذلك هو الذى يملك السلطة. وهذا أمر واضح الخطورة لأنه قمين بأن يقضى على الحرية الدينية لأن من بيده السلطة يستطيع أن يلصق تهمة التجديف على الرأى المخالف له. والشىء الوحيد الذى أقر **فورنو** عقابه هو السب والشتم واستخدام لغة سوقية من شأنها أن تؤذى المشاعر المهذبة.

لقد نصح **فورنو** المسيحيين أن يتحلوا بالصبر ويستمسكوا بعقيدتهم ويردوا على المعترضين عليها أو المخالفين لها وحذر من مغبة توقيع العقاب على الخارجين على المألوف من الدين لأن هذا من شأنه أن يثيرفضول الناس ويجعلهم أكثر تلهفاً وتشوقاً على سماع وجهة نظرهم ويؤكد **فورنو** أن الله والمسيح لا يخشيان حفنة من الملاحدة والتأليهيين ومن ثم فلا ضرر أو خوف مطلقا من إعطائهم حرية التعبير عن أنفسهم. ويختتم **فورنو** حديثه عن التجديف بقوله: ،إن كل من يؤيد المسيحية عن طريق إلحاق الألم والعقوبة بالمجدفين ينسى القداسة التى تتسم بها شخصيته ومسلك السيد المسيح.،

وعلى كل حال فإنه سواء كان **فورنو** مخطئًا أم مصيبًا فيما يذهب إليه فقد ظلت إنجلترا لأكثر من ربع قرن بعد صدور مبحث **بلاكستون** ،تعليقات على قوانين إنجلترا، (١٧٦٩) تتمتع بالسماحة الدينية وتمتنع عن تقديم أى إنسان إلى المحاكمة بتهمة التجديف رغم كثرة ما كان أتباع المذهبين اليونيتارى (المؤمن بأن الله أقنوم واحد) والتأليهى (المؤمن بالله والمنكر للدين المنزل)

عصر العقل

يرددونه من تجاديف على مسمع ومرأى من الجميع. وبدا كما لو كان قانون التجديف الإنجليزى قد أصبح جثة هامدة لولا أن كتاب **توماس بين** المستفز «**عصر العقل**» بعث فيه الحياة من جديد.

صحيح أن إنجلترا لم تقم بإلغاء قانون الاختبار الصادر عام (١٦٧٣) إلا فى عام (١٨٢٩) (وينص هذا القانون على ضرورة التناول قبل تولى الوظائف العامة) ولكن معظم القوانين المتشددة كانت مجرد حبر على ورق لدرجة أن الملاحدة والتأليهيين الإنجليز فى القرن الثامن عشر كانوا فى العادة فى مأمن من عقاب القانون ماداموا يتوخون الحكمة ويمتنعون عن استفزاز الرأى العام بدليل أن اثنين من هؤلاء التأليهيين (وهما **كونيورز ميدلتون وتوماس تشاب**) لم يلحق بهما أى أذى بسبب حصافة مسلكهما.

١ - **فولتير** (١٦٩٤-١٧٧٨) Voltaire :

فولتير اسم غنى عن التعريف طبقت شهرته الآفاق حتى فى حياته. استطاع **فولتير** (واسمه الأصلى **فرانسوا مارى أرويه**) أن يجمع بفضل حسه التجارى ثروة عريضة وفرت له الاستقلال وأغنته طيلة حياته عن الحاجة إلى الغير. تعددت مواهبه الأدبية فكتب المسرحيات والشعر ولكن تميزه الحقيقى يرجع إلى روعة كتاباته النثرية. خالط الأرستقراط بسبب نجاحه الأدبى المنقطع النظير. غير أن حادثة وقعت له وهو فى الثلاثين من عمره كانت نقطة تحول فى حياته. فقد صور له اعتزازه بنفسه أنه على قدم المساواة معهم. وكانت نتيجة ذلك أنه تشاجر ذات يوم مع واحد من أعرق العائلات الأرستقراطية الفرنسية هو الشفالييه **دى روهان** فتكاثر عليه خدم هذا النبيل وأوسعوه ضرباً. وطلب **فولتير** إلى **دى روهان** أن يبارزه ولكن هذا الأرستقراطى رفض إجابته إلى طلبه إمعاناً فى تحقيره والحط من شأنه. فضلا عن أنه ألقى به فى غياهب سجن الباستيل دون محاكمة. واشترطت عليه السلطات مغادرة البلاد عقب الإفراج عنه. فرحل إلى إنجلترا حيث تعرف عن كثب بمؤسساتها الليبرالية وترسيخ هذه المؤسسات لتقاليد الحرية والتسامح الدينى. وتتضمن خطاباته الفلسفية أو «خطابات عن الإنجليز» (١٧٣٤) إعجابه بهذه التقاليد الليبرالية. فضلا عن أننا نرى فى هذه الخطابات هجوماً شديد الوطأة على امتيازات الطبقة الأرستقراطية التى تؤازرها الكنيسة. وأصدر **فولتير** مبحثًا بعنوان «ملاحظات حول **باسكال**» شن فيه هجومًا قاسيًا على الدين فأدان البرلمان الفرنسى هذا الكتاب وأمر مؤلفه أن يعيش خارج باريس فدعته المركيزة **دى شاتيليه** التى عشقته كى ينزل ضيفاً عليها فى منطقة اللورين. وشجعته هذه العشيقة الأرستقراطية على دراسة العلوم فكتب شروحاً مبسطة لنظريات **نيوتن** يمكن لعامة الناس فهمها. وفى تلك الفترة من حياته انصرف إلى دراسة التاريخ على نحو موضوعى. غير أن حبه للأدب ما لبث أن تغلب على حبه للعلوم والتاريخ. وفى عام ١٧٦٩ ألف مبحثًا بعنوان «مقال عن الأموات» سعى فيه إلى توضيح تقدم الإنسانية البطىء نحو التنوير والعقلانية والتخلص من الإيمان بالخزعبلات. ورغم توخيه البساطة والوضوح فى التعبير فإن معالجته للمادة العلمية اتسمت بالتأنى ومن ثم نراه يقول فى هذا الصدد إنه كان أحياناً يستغرق فى قراءة المراجع لمدة أسبوعين كاملين من أجل كتابة عشرة سطور فى فصل واحد من فصول كتبه التاريخية.

على أية حال استطاع **فولتير** فى وقت قصير أن يصبح رمزاً للحرية والثقافة الليبرالية ليس فى فرنسا وحدها بل فى جميع أنحاء أوروبا لدرجة أن الملوك والأمراء كانوا يتهافتون ويتنافسون على صحبته. ودعته مدام **دى بومبادور** إلى بلاط الملك **لويس الخامس عشر**. ولكن **فولتير** حلت به فجيعة عندما توفت حبيبته **مدام دى شاتيليه** فسئم الحياة الباريسية ورغب فى الابتعاد عن حياة البلاط. ولهذا قبل عام (١٧٥٠) دعوة من **فردريك الثانى** إمبراطور بروسيا للسفر إليها. ولم ترقه معاملة هذا الإمبراطور المستعلية فرحل عن بروسيا عام (١٧٥٣) إلى الحدود السويسرية الفرنسية حيث استقر فى مأمن من الاضطهاد وبعيداً عن أذى أعدائه. وهناك أقام عدداً من المشروعات الصناعية والتجارية الناجحة واستخدم جانباً من ريعها فى مساعدة ضحايا العسف والاضطهاد مثل عائلتى **كالاس وسيزفين**. وقد ألف **فولتير** تحت أسماء مستعارة مئات النشرات والنبذات التى تدعو إلى التسامح وتهاجم التعصب. ثم ألف بعد ذلك كتابين هما «مبحث فى التسامح» (١٧٦٣) و«القاموس الفلسفى» (١٧٦٤) دافع فيهما عن التسامح على نحو أكثر استفاضة. وفى عام (١٧٤٧) أصدر **فولتير** حكاية فلسفية تسخر من حماقة البشر بعنوان «زاديج» استمد جوها من القصص الشرقى. وفى رواية «كانديد» التى ألفها عام (١٧٥٩) يسخر **فولتير** من فلسفة الفيلسوف الألمانى **ليبنتز** المفرطة فى التفاؤل والتى ترى أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. ورغم عقلانية وجوده العاطفى فقد استبدت **بفولتير** رغبة عارمة فى نشر العدل والقضاء على الظلم وميلا إلى البر بالمظلومين والإحسان إليهم. وكان يكره فى الدين غموضه وضيق أفقه ولكنه آمن مثل **رابليه** بوجود خالق للكون يتجاوز بخيره وصلاحه كل الأديان وكل العوالم. وسوف نفصّل فيما بعد رأيه فى الله والدين. وفى شيخوخته الواهنة سافر وهو فى الثالثة والثمانين إلى باريس ليحضر فى مسارحها افتتاح آخر أعماله الدرامية وهى مسرحية تراجيدية بعنوان «إيرين» واستقبلها الجمهور بحماس محموم يصل إلى حد الهوس. ولكن الرحلة كانت شاقة ومضنية فعجلت بوفاته.

والجدير بالذكر أن **فولتير** استحدث أسلوباً فريداً عقلانياً وبسيطاً شديد الوضوح

ونهاية المسيحية

يروق لعامة الناس مثلما يروق لخاصتهم. وهو أسلوب شاركه فيه عدد من رواد عصر التنوير فى فرنسا المعروفين باسم الموسوعيين الذين نرجئ الحديث عنهم حتى تنتهى فى عرض آراء **فولتير** فى الدين.

ليس من السهل استقصاء آراء **فولتير** فى الله لجملة أسباب أهمها أنه لم يكن - مثل **توماس هاردى** - مهموماً أو مشغولاً بالتفكير فى مشكلة الله بدليل أن إشاراته إليه فى كتاباته - باستثناء مبحثه فى الميتافيزيقا - قليلة ومتناثرة وأن عدداً من هذه الإشارات مجرد ملح أو إشارات تقليدية. ولا أحد يعرف على وجه التحديد التاريخ الذى ألف فيه **فولتير** «مبحث فى الميتافيزيقا». ولكن الثابت أنه امتنع عن نشره فى حياته. ويتناول هذا المبحث مشكلة وجود الله وطبيعة علاقته بالإنسان. ومن الواضح أن **فولتير** كان تأليهيا يؤمن بوجود الله ومن ثم جاء هجومه على الإلحاد فى «القاموس الفلسفى». ولكن لا مناص من الاعتراف بأن رائحة الإلحاد قد تفوح من بعض آرائه مثل قوله إن «معظم عظماء العالم يعيشون كما لو كانوا ملحدين» وإن إيمان الإنسان بوجود الله لم يمنعه من إشعال الحروب والأنانية والانغماس فى الملذات. كان **فولتير** فى كتاباته يطرح أسئلة فلسفية لا جواب عليها غير أن الأفكار الفلسفية المجردة لم تكن تثير اهتمامه فقد كان مهموماً على نحو مباشر بالدفاع عن قضايا أخرى أكثر إلحاحاً مثل محاربة التعصب والقضاء على الخزعبلات والعمل على سيادة القانون ونشر العدل. ويبدو أن **فولتير** لم يكن مقتنعاً بجدوى استحداثه نظاماً فلسفياً متكاملا على نحو ما يفعل الفلاسفة المتخصصون. فهو يذهب فى مبحثه فى الميتافيزيقا إلى أن النظم الفلسفية «تسىء إلى العقل لأن هذه النظم تتسم بالجمود فى حين أن العقل البشرى قادر على التغيير. يقول **فولتير** فى هذا الشأن: «إما بخصوص النظم فإنه يجب دائماً أن يحتفظ الإنسان لنفسه بالحق فى أن يضحك فى الصباح من أفكاره فى اليوم السابق». أضف إلى ذلك أن **فولتير** ككاتب لم يكن بمقدوره أن يسطر عبارة واحدة لا تتميز بشدة الوضوح على عكس الأكاديميين من الفلاسفة واللاهوتيين. فأسلوب **فولتير** فى جلائه كان أقرب إلى الأسلوب العلمى منه إلى أى شىء آخر. والملاحظ أن آراء **فولتير** فى الله ليست قاطعة مثلا أحكامه الفكرية والأدبية الأخرى مثل مقته للتعصب وإيمانه بضرورة التسامح وتفضيله لأدب **راسين** على أدب **كورنيل**.

يتناول **رينيه بومو** فى كتابه «**ديانة فولتير**» نظرة هذا الكاتب التأليهية وإنكارة للدين المنزل فيقول: «نحن نرى **فولتير** عام (١٧٦٥) يصف المؤمن بأنه ذلك الرجل الذى يقتنع اقتناعاً راسخاً بوجود كائن أسمى يجمع بين الخير والقوة وأنه خالق هذا الكون والمسئول عن استمرار الجنس البشرى وأنه يعاقب الجرائم والآثام دون قسوة ويثيب الصالح عن الأعمال». والجدير بالذكر أن **فولتير** لم يفرق بين تعبيرى (المؤمن بالله) و(المؤمن بالمذهب التأليهى) كما هو واضح فى قاموسه الفلسفى. ففى عام (١٧٤٢) نشر **فولتير** مقالا بعنوان «المذهب التأليهى» ولكنه أعاد نشره فى قاموسه الفلسفى تحت عنوان آخر هو الإيمان بالله مما يدل على أنه لم يفرق مطلقاً بين التفسيرين.

ومما يجعل من العسير علينا تتبع أفكار **فولتير** عن الله أنه توخى الحذر فى كل إشاراته إليه حتى يتجنب سخط الرأى العام عليه. وليس أدل على تردده وحذره من أنه كتب خطاباً للرد على مدام **دى ديفاند** جاء فيه «إن الملك يفقد حقوقه - وكذلك الله - إذا أصبحت مملكته خاوية». وتردد **فولتير** فى استخدام عبارة (وكذلك الله) لأنه خشى أن تقرأ مراسلته خطابه على المترددين على صالونها فغير كلمة الله بكلمة الطبيعة ثم عاد إلى استخدام الله وهى الكلمة الأصلية. ولكن النسخة الأخيرة من الخطاب تدل على أن **فولتير** استبعد كلمة الله نهائياً واستبدلها بكلمة الطبيعة. كما أن مجاملة **فولتير** للآخرين تحول أحياناً دون وضوح أفكاره عن الله. ولهذا يحذرنا بعض الدارسين ألا نأخذ ما يقوله بشأن اللاهوت على عواهنه. فخطاباته الحميمة إلى أخلص أصدقائه تدل على أنه كان أحياناً لا يعنى مطلقاً المعنى الحرفى لبعض الكلمات والعبارات التى يستخدمها مثل مقولته الشائعة إنه لا يوجد ملحد واحد فى كل أوروبا. فقد وردت هذه العبارة فى خطاب مجاملة **فولتير** إلى **ستانيسلاس** ملك بولندا السابق ليشكره على أنه أرسل إليه نسخة من كتابه المدافع عن الدين بعنوان «الشك فى الدين ينهزم أمام أبسط مبادئ العقل». وليس أدل على أن هذه العبارة قيلت كنوع من المجاملة للملك المؤلف المتدين من أنها تتعارض مع الكثير مما كتبه **فولتير** فى هذا الصدد. فهو يقول فى مقال نشره فى القاموس الفلسفى بعنوان الإلحاد: «لا يزال يوجد فى إنجلترا قبل أى مكان آخر أناس كثيرون يؤملون بالإلحاد كمبدأ. أما الذين يعتقدون بعدم وجود ملاحدة فليسوا سوى وعاظ حديثى السن وبدون خبرة فى الحياة وليس لديهم معلومات صحيحة عما يحدث فى العالم».

ومن الخطل أن نستدل فى فقرة واحدة يسوقها **فولتير** فى كتاباته على أن هذه الفقرة تمثل اتجاهه الفكرى طالما أن هذه الفقرة تتعارض مع كثير من الفقرات المخالفة التى يسطرها المؤلف فى مواضع أخرى ويتضح لنا هذا فى تأييد **فولتير** لنظرية الخلق المستمر التى نادى بها **مالبرانش**. يقول **فولتير**. فى تأييده لهذه النظرية إنه يجد من المستحيل أن نؤمن بإله يظل خاملا وبلا عمل على مدى الدهر. والذى يدعونا إلى عدم أخذ مثل هذا الرأى على عواهنه أنه لا يتمشى مطلقاً مع سائر كتابات **فولتير**.

ويضيف الباحثون أن بعض الحكم الشائعة والأمثال السيارة تنسب خطأ إلى

عصر العقل

فولتير الذى يجرى أحياناً بعض التعديلات على هذه الحكم والأمثال. ومن الأمثال التى تنسب خطأ إليه ذلك المثل الذى يستخدمه الانتهازيون دوماً أمثال **نابليون وستالين** لتحقيق مآربهم بغض النظر عن القيم والاعتبارات الأخلاقية. يقول المثل المنسوب إلى **فولتير**: «إن الله يناصر دائما كتائب الجيش الكبيرة العدد» بمعنى أن الله ينصر القوة ضد الحق. ويبدو أن ماحدث كالآتى. قرأ **فولتير** هذا المثل الشائع أو سمع به فقام بتدوينه فى كراسته على نحو ما قرأ أو سمع: «إن الله لا يناصر الكتائب الكبيرة العدد ولكنه يناصر من يتقنون الرماية». ثم أدخل عليه **فولتير**- بغية تحسين صياغته- بعض التغييرات والتعديلات التى أدت فى النهاية إلى تغيير معناه على نحو ما رأينا آنفاً.

آمن **فولتير** بالمذهب التأليهى وسعى فى كتاباته إلى تحديد معانيه الغامضة. فقد عرفه فى الخطاب الذى أرسله إلى **ألمبرت** بتاريخ ٤ فبراير (١٧٥٧) على نحو واضح بأنه «العبادة الخالصة لكائن أسمى والتى تخلو من الخزعبلات». وقد استخدم **فولتير** كلمة المذهب التأليهى فى كتابه «دفاع عن بولينجبروك» مرتين واصفاً التأليهيين بأنهم «هؤلاء الفلاسفة الذين يعبدون إلهاً» ويعترف **فولتير** بأنه والإمبراطور **فردريك** يؤمنان بالمذهب التأليهى ويدافعان عن دينهما على حد تعبيره ومعنى هذا أن **فولتير** يعتبر هذا المذهب مرادفاً للدين الأمر الذى يتعارض مع إنكاره للدين.

ويرى **فولتير** أن هناك نوعين من المذهب التأليهى. نوع يعتقد أن الله خلق العالم دون أن يستن له أية قوانين أخلاقية. وهذا ما يسميه **فولتير** المذهب التأليهى الفلسفى. أما النوع الثانى فيذهب إلى أن الله أعطى الإنسان قانوناً أخلاقياً يهتدى به. ويعبر **فولتير** عن نفوره من ذلك النوع الثانى من التأليهية لأنه ذو صبغة دينية ويفضل عليه النوع الأول ذا الطابع الفلسفى.

وتتسم آراؤه فى مجال الأخلاق بالتناقض فهو أحياناً يعطينا الانطباع بأن الطبيعة أودعت فى الإنسان قانوناً أخلاقياً عامّاً وشاملا ولكنه أحياناً أخرى يحدثنا كما لو كانت قوانين الأخلاق نسبية. فنحن نراه عام (١٧٤١) يذهب إلى ما ذهب إليه الفيلسوف الدينى **باسكال** الذى قال: «إن ما نراه حقّاً على هذا الجانب من جبال البيرنيز خطأ على جانبها الآخر».

ويعبر **فولتير** عن رأيه فى وجود الله بصورة أكثر وضوحاً وثباتاً فى كتابه «مبحث فى الميتافيزيقا» (بدون تاريخ) وفيه يقول: «إن الرأى القائل بوجود إله تكتنفه الصعوبات. ولكن الرأى المضاد المفكر بوجود الله يبعث على الضحك» الأمر الذى يشير إلى جنوح **فولتير** نحو الإيمان بالله وبعده عن الإلحاد. وتعتبر مسرحيته «سقراط» لسان حاله، تقول المسرحية: «ليس هناك سوى إله واحد.. ذى طبيعة لا نهائية.. وما من أحد بمستطيع أن يشاركه هذه الطبيعة اللانهائية. ارفع عينك إلى السماء، إلى نجومها وكواكبها ثم انظر إلى الأرض والبحار وسوف تجد تناغماً بين ما هو كائن فى السماء وما هو كائن على الأرض. فكل منهما تربطه بالآخر أوثق الروابط. فكل شىء جزء من نظام واحد. ومن ثم فليس هناك سوى خالق واحد وسيد واحد وحافظ واحد». غير أنه لم تمر على هذا بضعة سنوات حتى كتب **فولتير** على لسان واعظ: «ما هو هذا الكائن الإلهى. هل يوجد فى هذا الوجود الهائل؟ وهل المكان أحد صفاته؟ وهل هو فى مكان ما أم أنه فى كل مكان أم أنه ليس فى أى مكان؟ أرجو ألا أجد نفسى مضطراً إلى مناقشة هذه الأفكار الميتافيزيقية المعقدة الدقيقة. فلسوف أثقل على عقلى الواهن بما لا قبل له به لو أنى حاولت أن أفهم ذلك الكائن الذى يتجاوز قدرتى على الإحاطة به بحكم طبيعته وطبيعتى» وتلخص هذه الكلمات الحيرة والبلبلة التى واجهها هذا الفيلسوف المؤمن بالله عند التفكير فى مشكلة وجوده. ويقول **فولتير** فى مقال له عن الله منشور فى كتابه «القاموس الفلسفى»: «ليست لدينا فكرة صحيحة عن الله فنحن نرغم أنفسنا ونجبرها على الانتقال من افتراض إلى افتراض ومن الممكن إلى المحتمل لنصل إلى عدد صغير للغاية من الأمور اليقينية ومنها أن هناك شيئاً موجوداً وأن هذا الموجود لا يمكن أن يوجد من العدم. فأى مبنى نم عن وجود بانيه والغاية من بنائه. ومن ثم فإن الكون الذى يتكون من آليات ووسائل لكل منها غايته يكشف عن وجود صانع شديد الذكاء وذى سلطان عظيم هنا نصل إلى احتمال يقترب أشد الاقتراب من أكبر قدر من اليقين. ولكن هل هذا الصانع لانهائى؟ أو هل هو موجود فى كل مكان؟ أم أن له مكاناً؟ ولكن كيف نستطيع أن نجيب على هذه التساؤلات بذكائنا المحدود ومعرفتنا الضعيفة والضحلة؟»

ولكن يبدو أن إيمان **فولتير** بوجود الله لم يستأصل بذور الشك الذى كان يراوده أحياناً. ففى عام (١٧٤٧) أرسل خطاباً إلى الإمبراطور **فردريك الثانى** جاء فيه أن وجود الكائن الأسمى من أكثر الأمور احتمالا ولكنه أضاف أنه ليس هناك دليل على وجود هذا الكائن. وحتى بعد مرور ثلاثين عامًا على تعبيره عن هذا الرأى المتشكك نراه يحكى بحماس شديد قصة ضابط سويسرى على وشك الخوض فى المعركة يصلى قائلا: «يا إلهى إذا كنت موجوداً فلتأخذك الشفقة بروحى إذا كانت لى روح». ويؤكد **فولتير** أنه لاسبيل إلى إثبات وجود الله باستخدام المحاجات العلمية ورأى أنه من العبث والسخف أن يحاول الإنسان إثباته. وقد دون **فولتير** فى كراسة عبارة مكتوبة باللغة الإنجليزية تقول: «إن الله لا يمكن إثباته أو إنكاره بمجرد استخدام العقل». ونحن نراه فى أول رسالة له إلى **ديدرو** يقول: «إن من أكثر الأمور صفاقة أن نرغب فى فهم ماهية الله ولماذا خلق كل الموجودات. ولكن يبدو أننا نتجاسر كثيرًا لو أننا أنكرنا وجوده».

ونهاية المسيحية

وقبل وفاته بوقت قصير عاودته الشكوك فعبر عنها دون لبس أو غموض عندما طلب إليه عالم يدعى **سبالا نزانى** كان مشغولا بإجراء التجارب كي يعيد بعض الأسماك الميتة إلى الحياة أن يقول له رأيه فى هذ الموضوع وإذا كانت لهذه الكائنات المائية أرواح. فأجابه **فولتير** بما يلى: «لقد ظللت مقتنعًا أن بإمكانه أن يمنح القدرة على الإحساس والتفكير والتذكر لأى مخلوق يشاء وأن بإمكانه أن يمنح القدرة الطبيعية الهائلة والمجهولة. وكنت دائمًا مقتنعًا أن بإمكانه أيضًا أن يبعث الحياة فى الكائنات وهى رميم.» ويتعجب **فولتير** قائلا إن الذى يحيره ليس قدرة الخالق على رد الحياة إلى آلاف الكائنات الحية فى مملكتى الحيوان والنبات. ولكن الذى يحيره ويتعجب له كيف أنه منحها خصائص الحياة أصلا.

والجدير بالذكر أن **فولتير** ألف مقالا بالغ الأهمية يتناول الموضوع نفسه بعنوان «مقال عن الموتى»، ترجع أهميته إلى أنه يلخص موقفه من مشكلة وجود الله وفائدة الإيمان به والدور الإيجابى والبنّاء الذى يلعبه هذا الإيمان فى بناء المجتمعات الإنسانية. يقول **فولتير** فى هذا المقام: «إن الاعتقاد القاطع بعدم وجود إله خطأ أخلاقى مروع، خطأ لا يتمشى مع أية حكومة تتسم بالعقل والحكمة.»ويقول **فولتير** فى معرض هجومه على الإلحاد فى «القاموس الفلسفى»: «أنه من الأفضل بكثير من الناحية الأخلاقية أن نؤمن بوجود إله من عدم الإيمان بوجوده». يقول **فولتير** فى هذا الصدد: «من المؤكد أن مصلحة جميع البشر تقتضى الإيمان بوجود إله يعاقب ما تعجز العدالة الإنسانية عن عقابه». فضلا عن أنه فى مصلحة أية حكومة أن يؤمن شعبها بوجود إله يعاقب الشر ويثيب الخير. ويذكر **فولتير** أنه لو كان لدى بابل الذى ينكر الله خمسمائة أو ستمائة فلاح عليه أن يحكمهم لما تردد فى أن يعلمهم بنفسه وجود إله يعاقبهم على رذائلهم ويثيبهم لفضائلهم. ويؤكد **فولتير** هذا المعنى فى كثير من المواضع. فقد كتب فى أواخر نوفمبر (١٧٧٠) بصراحة كاملة: «أعتقد أنه من المفيد دائمًا الإيمان بالرأى القائل بوجود الله. فالمجتمع فى مسيس الحاجة إلى مثل هذا الرأى» ثم أردف مقولته الشهيرة «لو لم يكن لله وجود لتعين اختراعه»، وكثيراً ما نرى **فولتير** يكرر هذه الحاجة بالفائدة التى تعود على المجتمع نتيجة الإيمان بوجود الله، لأن مثل هذا الايمان قمين أن يردع الأشرار. ويستطرد **فولتير** قائلا إنه من الواضح أن الطبيعة تدل على وجود خالق ذكى وأن قوانين هذه الطبيعة ليست من اختراع أحمق أو صنع مأفون. ورغم هذا فإن **فولتير** لم يكف من آن لآخر عن التعبير عن طائفة من الآراء الدالة على الشك. فقد كتب إلى **فردريك وليم** إمبراطور بروسيا يشكو من أن أفكار الملاحدة شىء مبالغ فيه. وتبدو له دائمًا غير مقنعة. فهو لا يشك فى وجود عقل ذكى فى هذا الكون ولكنه ليس متأكداً من أن هذا العقل الذكى يتصف بالعدل. غير أنه يناقض نفسه عندما يبرز عدل الله فى موضع آخر ويعود إلى مناقضة ذاته عندما يكتب إلى صديقه **ألمبرت** قائلا: «إن الذكاء الذى يوجه الطبيعة ويديرها لابد وأن يكون ذكاء محدوداً بدليل كثرة ما يشوب الطبيعة من نقائص وبؤس وشقاء»، وهى الفكرة نفسها التى سبق **لفولتير** أن عبر عنها بقوله: «إن الله هو عالم الهندسة الخالد. ولكن علماء الهندسة لا يعرفون الحب». ومعنى هذا أن إيمان **فولتير** بوجود خالق كان أمراً مؤكداً. ولكن جانبًا من الشك كان يخامره فى صفات هذا الخالق وفى عدالته. ورأى **فولتير** فى حرية الإرادة مثل آخر على تناقضاته الميتافيزيقية. ففى خطابين أرسلهما إلى إمبراطور بروسيا نراه يقول: «إن الإنسان يتمتع بحرية الإرادة وأن السبب فى هذا يرجع إلى وجود الله». ولكنه يعود فينكر فيما بعد حرية «الإرادة الإنسانية»، ورغم اللبس والغموض الذى اكتنف موقفه من بعض القضايا الميتافيزيقية فإنه كان شديد الوضوح فى إنكاره التنزيل والمعجزات وألوهية الرسل. وعلى أية حال فنحن نجد أن بعض الباحثين يتهمونه بالشك حتى فى وجود الله. وحجتهم فى ذلك أنه لو كان موقنًا من وجوده لما احتاج إلى الإلحاح فى تأكيدهم هذا الوجود وتبريره بشدة نفعه وفائدته للمجتمعات الإنسانية. والذى لاشك فيه أنه كان مؤمناً بالمذهب التأليهى ولكنه فهم هذا المذهب على نحو خاص. ويبدو أنه فهمه على أن الوجود لانهائى وأن العقل البشرى يعجز عن فهم اللانهائية فهى فوق طاقة البشر. ومن ثم فإن الإنسان يسميها الله لعجزه عن إدراكها. أو فهمها على أن الوجود محدود ومن ثم فلابد من وجود محرك أول له وهو ما نسميه الله حتى يمكننا إدراكه ونريح عقولنا المكدودة.

والجدير بالذكر أن **فولتير** التأليهى المؤمن بالمذهب الإنسانى استحدث أسلوباً فى الكتابة فريداً يتسم بالعقلانية والبساطة وشدة الوضوح وهو أسلوب راق لعامة الناس مثلما راق لخاصتهم. وقد شاركه فى هذا الأسلوب لفيف من رواد عصر التنوير فى فرنسا معروفين باسم الموسوعيين نظراً لأنهم وضعوا أهم موسوعة تشرح تقدم البشرية منذ بداياتها حتى ظهور العلم الحديث القائم على العقل.

٢ ـ ديدرو وأعوانه الموسوعيون Didurot:

فى عام (١٧٤٥) كلف ناشر اسمه **لى بريتون ديدرو** بتأليف موسوعة فرنسية على غرار موسوعة **أفرايم تشامبرز** التى كان قد مضى على صدورها فى لندن سبعة عشر عامًا تحت عنوان «الإنسيكلوبيديا أو القاموس العالمى للفنون والعلوم»، ولكن **ديدرو** تجاوز هذا التكليف وأصدر شيئًا مخالفًا تمامًا عن الإنسيكلوبيديا الإنجليزية وأقرب إلى إنسيكلوبيدية **بايل** الفرنسى المعروفة باسم «القاموس التاريخى»، وأسهم **ديدرو** فى موسوعته بعدة مقالات من تأليفه وحث أبرز رجال العلم والفن والأدب فى فرنسا على

عصـــر العقـــل

المساهمة فى مشروعه الثقافى الكبير. وكان **فولتير** نفسه أحد المساهمين فى هذا المشروع. وفى عام (١٧٥١) نشر **ديدرو** أول عددين من الموسوعة التى صدرت الأوامر بمنعها من التداول. ولم يفت هذا الحظر فى عضد **ديدرو** الذى ظل يعمل فى السر على استكمال موسوعته حتى انتهى عام (١٧٦٥) من وضع السبعة عشر جزءاً الأساسية فيها. وتمكن **ديدرو** من تجنب قيود الحظر عليها بفضل النغمة العقلانية والعلمية الهادئة التى سادت مقالات هذه الموسوعة. واستعان **ديدرو** بمفكر عقلانى وعالم رياضيات اسمه **جان دى لامبرت** (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) فى تحرير الموسوعة التى أسهم فيها نفر من أبرز العلماء والمفكرين مثل الراهب **دى كوندياك** (١٧١٤ ـ ١٧٨٠) الذى تأثر بالفيلسوف الإنجليزى **جون لوك** وكتب عن الدور الذى تلعبه الحواس ومعطياتها فى تشكيل الشخصية الإنسانية منذ الولادة. وقام **هيلفتيوس** (١٧١٥ ـ ١٧٧١) بتطبيق هذه النظرية فى علم الاجتماع فذهب إلى أن سعى الفرد وراء اللذة والمنفعة الخاصة هما الأساس الذى ينبنى عليه النظام الاجتماعى. وأدت إدانة مقاله «عن الروح» (١٧٥٨) إلى وقوع الموسوعة فى مشكلات رقابية. والجدير بالذكر أن الفيلسوف الأرستقراطى **هولباخ** و**ديدرو** صاغا فى كتابهما المشترك «نظام الطبيعة» (١٧٧٠) فلسفة مماثلة. **دنيس ديدرو** (١٧١٣ ـ ١٧٨٤).

ينحدر **ديدرو** من الطبقة الوسطى فى الأقاليم. ولم يكترث بنصيحة أهله فسافر إلى باريس حيث عاش عيشة متواضعة للغاية من قلمه ككاتب. وحتى عندما تولى هذا الرجل رئاسة تحرير الإنسيكلوبيديا لم يدر عليه هذا العمل سوى عائد مادى ضئيل. ولكن العائد الأدبى كان هائلا إذ أتاح هذا العمل فرصة الإلتقاء بصفوة المفكرين والأدباء الفرنسيين. ورغم عوزه فقد طبقت شهرته الآفاق حتى وصلت إلى ملوك أوروبا. ولم تنته مشاكل **ديدرو** المادية إلا عند بلوغه الخمسين من عمره. فقد تقدمت الإمبراطورة **كاترين** إلى مساعدته بأسلوب يتسم باللباقة والكياسة فاشترت مكتبته الخاصة بمبلغ كبير من المال وأعطته مقدمًا راتب أمين لهذه المكتبة لمدة خمسين عام ومنحته حق الاحتفاظ بالمكتبة واستخدامها طوال حياته. وفى عام (١٧٧٣) دعته الإمبراطورة **كاترين** لزيارة بطرسبرج حيث استمتع بحياته استمتاعًا عظيمًا. وأمضى جانبًا من وقته فى بطرسبرج فى طرح ومناقشة القضايا الفكرية مع الإمبراطورة. وكان من عادته أن يشوح بيديه عندما يجرفه الحماس فى المناقشة فينسى أنه فى حضرة مليكة البلاد. وفى أحدى المرات أنساه التحمس نفسه فضرب بيده على فخذ الإمبراطورة التى علمتها هذه الواقعة أن تضع مائدة صغيرة كحاجز بينهما.

استطاع **ديدرو** بفضل جرأته الذهنية وجسارته الفكرية أن يصل على نحو غير منظم إلى فكرة المادية الجدلية ونظرية التطور فى وقت باكر. وتدل كتاباته ومعظمها من المقالات على شدة تأثره بعدد من الفلاسفة الإنجليز على رأسهم التأليهى **شافتسبرى وجون لوك** والفيلسوف التجريبى **فرانسيس بيكون**. وبلغ تحمسه لنظرية **كوندياك** عن أهمية الحواس حداً جعله يسطر عام (١٧٤٩) مبحثه «خطاب عن العميان» ذهب فيه إلى أن الفكر وظيفة من وظائف المادة وأن الأخلاق محصلة الظروف المادية الأمر الذى كان سببًا فى حبسه لفترة ما. ولعل أهم الأفكار التى نادى بها **ديدرو** وتركت أعمق الأثر فى الفكر المعاصر له دعوته إلى السعادة الطبيعية التى يتمتع بها الإنسان البدائى أو الهمجى النبيل التى أصبحت حجر الزاوية فى الفكر الرومانسى بوجه عام وفى فكر **جان جاك روسو** بوجه خاص. وقد ضمن **ديدرو** هذه الأفكار فى كتابين ألفهما عام (١٧٦٩) ولم يقيض لهما أن يريا طريقهما إلى النشر إلا بعد وفاته. وهذان الكتابان هما «رؤيا دى لامبرت» و«تكملة الرحلة إلى بوجينفيل». ويقارن الكتاب الأخير بين السعادة الفطرية والبدائية التى يشعر بها سكان جزيرة تاهيتى وشقاء الإنسان المتمدن. وإلى جانب هذا عبر **ديدرو** عن أفكاره فى قالب حكايات مثل حكاية «المتدينة» (١٧٦٠) التى تهاجم فرض حياة العزوبية على النساك ورهبان الأديرة. ويدافع **ديدرو** فى حكاية «جاك القدرى» التى ألفها عام (١٧٧٣) عن النظرية التى تبرز أهمية الحواس والقائلة بأن الإنسان نتاج البيئة الطبيعية أو الفيزيقية التى تفرزه. وفى «ابن أخ رامو» التى ألفها على شكل حوار فى الفترة بين (١٧٦٢ و١٧٧٣) نراه يعبر عن هجاء المجتمع. وقد ترك **ديدرو** وراءه بعض النظريات الأدبية المهمة الداعية إلى تأليف ما يسمى بالدراما البورجوازية وهى نوع جديد من الدراما الجادة المكتوبة نثراً لتحل محل التراجيديات الكلاسيكية المكتوبة شعراً والتى عفا عليها الزمن. وقد قيض لهذه الدراما النثرية أن تصبح القالب الأدبى المقبول فى القرن التاسع عشر. ويمثل **ديدرو** عصر التنوير بجنوحه نحو المذهب التأليهى وإعلائه من شأن العقل والعلم ورفضه الأخلاق النابعة من الدين المنزل وإيمانه بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواضعات الاجتماعية. والجدير بالذكر أن القرن الثامن عشر فى رفضه لقداسة الدين أضفى قداسة على الطبيعة منادياً بما يعرف بالأخلاق الطبيعية.

مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) Montesquieu:

مونتسكيو واحد من أبرز الموسوعيين الفرنسيين ينحدر ـ على عكس **ديدرو** ـ من عائلة عريقة المحتد. ورغم شهرته العظيمة كرجل قانون فإنه بدأ حياته بكتابة الأدب. التجأ **منتسكيو** إلى أدب الرحلات كى يهاجم مثالب الحياة الفرنسية. ففى كتابه «خطابات فارسية» (١٧٢١) نراه يتصور رحالين من بلاد فارس جاءا لزيارة فرنسا التى لم ترق لهما الحياة فيها فهاجماها بشدة. ومن خلال

ونهاية المسيحية

عقلانية هذين الزائرين الغريبين يقوم المؤلف بالهجوم على الدين المسيحي مبرزاً نواحي القصور فيه بالمقارنة بالأديان الأخرى. وبعد أن نشر **مونتسكيو** عدداً من المقالات السياسية وروايتين تعالجان شهوة الجنس شد رحاله إلى أوروبا ثم عاش في إنجلترا لمدة عامين (١٧٢٩ ـ ١٧٣١) . وراقت له الحياة السياسية في إنجلترا ونظامها الملكي الدستوري الذي لا يمارس ما مارسه نظيره الفرنسي من استبداد وطغيان لأنه كان مقيداً من قبل المجالس النيابية الإنجليزية. والغريب أن **مونتسكيو** لم يكن ثائراً ومع ذلك فقد لعبت أفكاره دوراً حيوياً في التمهيد للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية ويرجع ذلك إلى احترامه العميق لحرية الأفراد الشخصية وإيمانه بالأفكار الديمقراطية والليبرالية ودعوته إلى ضرورة التسامح والحفاظ على حقوق الإنسان والرغبة المخلصة في تحريره من ربقه العبودية. الرأى عند **مونتسكيو** أن تقييد سلطة الملكية في أي بلد من البلاد لن يتم إلا عن طريق الفصل بين السلطات بمعنى أن تتولى السلطة التشريعية وليس الملك سن القوانين ثم تقوم السلطة القضائية بتنفيذها. وهي أفكار استقاها **مونتسكيو** من الفيلسوف الإنجليزي **جون لوك** لضمان الحرية الفردية والحيلولة دون انتهاكها.

ويعتبر كتاب **مونتسكيو** «أفكار عن أسباب عظمة الرومان وتدهورهم» (١٧٣٤) من أهم مؤلفاته غير أن كتابه «روح القوانين» هو أهمها جميعًا. وفي كتابه الأول عن الرومان استبعد **مونتسكيو** تمامًا الصدفة والعناية الإلهية من سيرة التاريخ الروماني الذي فسر وقائعه بمجموعة من الأسباب الطبيعية والأخلاقية العامة. ومن المعروف أنه أمضى عشرين عامًا في تأليف كتابه «روح القوانين» (١٧٤٨) الذي يعتبر من أخطر الدراسات وأجلها شأنًا في النظريات السياسية والقانون المقارن. بعد أن استعرض القوانين المختلفة في بلاد مختلفة ـ قديماً وحديثًا ـ انتهى **مونتسيكو** إلى نتيجتين:

أولاهما: أن ماتراه من خلافات في القوانين يرجع إلى مجموعة من الأسباب المادية مثل مناخ البلد وجغرافيته وأعمال سكانه وتطورهم السياسي الخ... أما النتيجة الثانية وهي الأجل شأناً فهي نسبته القوانين... وهو أمر يذكرنا بما وصل إليه **مونتاني** على صعيد آخر وهو نسبيته الأخلاق. ولا غرابة في أن وصل **مونتسكيو** إلى مثل هذه النتيجة وهو الذي يعلى من شأن العقل في كتابه «روح القوانين» بقوله «إن العقل أنبل وأكمل وأبدع حاسة يملكها الإنسان».

٣ ـ روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) Rousseau:

كان **جان جاك روسو** سافلا ولصًا ومخادعًا ونصاباً دون أن يجد أية غضاضة في الاعتراف بذلك في كتابه الشهير الذي يروى سيرة حياته «**اعترافات روسو**». وظل خامل الذكر إلى نحو الأربعين من عمره دون أن تنبئ حياته بما سوف يتركه من أثر عظيم في الفكر الأوروبي كأديب وفيلسوف ومصلح اجتماعي. فيكفي أن تعرف أنه أب الحركة الرومانسية.

ولد **روسو** في عائلة فرنسية بروتستانتية اضطرها اضطهاد الكاثوليك لها إلى الفرار إلى سويسرا. وماتت أمه بعد ولادته في جنيف وكان والده أفقر من أن يتولى «تنشئته فقامت عمته بتربيته وحاول **روسو** أن يتعلم عدداً من الحرف لكنه شعر نحوها بالبغضاء والكراهية فتركها جميعاً. وفي السادسة عشرة قرر مغادرة جنيف والسفر إلى إيطاليا وهو خاوى الوفاض. ولما لم يجد ما يقتات به ذهب إلى القسيس الكاثوليكي في سافوى وادعى أنه يريد الهداية إلى المذهب الكاثوليكي على يديه. ويعترف لنا **روسو** الذي لا يخجل أبداً من ماضيه المشين بأن دافعه إلى ذلك لم يكن دينياً على الإطلاق بل كان مادياً ودنيوياً تمامًا. ويعترف **روسو** بسفالته فقد سرق شريطاً من السيدة التي آوته مدام **ميرسكى** فلما اكتشف أمره لم يجد سبيلا للخروج من ورطته غير اتهام خادمتها زوراً بأنها سرقت الشريط وأعطته له. وفيما بعد حاول تبرير فعلته بقوله إنه كان بالفعل يحب هذه الخادمة وأن اسمها كان أول شيء يرد على خاطره ففكر في إلصاق التهمة بها. لم يكن مسلكه الجنسي أفضل حالا فقد كان زير نساء منفلتا في علاقاته بالجنس الآخر. فقد صادق في فترة وجوده في سافوى بإيطاليا سيدة تدعى مدام **وارنيز** كانت بروتستانتية وتحولت مثله إلى الكاثوليكية وعاش معها في بيتها يعاشرها معاشرة الأزواج دون أن يكدره أنها كانت تضاجع خادمها الخاص. بالعكس فحين مات هذا الخادم شعر بالحزن عليه ولم يدخل العزاء عليه سوى علمه أنه سوف يستولى على ثيابه من بعده. وفي عام (١٧٤٥) تعرف **روسو** بخادمة دميمة تدعى **تيريز لى فاسير** عاش معها دون زواج بقية حياته وأنجب منها خمسة أطفال أدخلهم جميعاً داراً للقطاء. وعندما ذاع صيته تعين على علية القوم أن يتعاملوا مع هذه الخادمة الدميمة. وبطبيعة الحال لم تمنعه حياته معها من إقامة العلاقات الجنسية بغيرها.

أحرز **روسو** أول نجاح أدبي له في وقت متأخر في حياته عندما منحته أكاديمية ديجون جائزة أحسن مقال عن مقال كتبه بعنوان: «هل أفادت العلوم والفنون الجنس البشرى؟» ذهب فيه إلى أن العلوم والفنون والآداب هي ألد أعداء الأخلاق وأنها تستعبد البشر وتفرض القيود عليهم في حين أن الإنسان البدائي الذي يسير عاري الجسد لا تكبله هذه القيود فهو أكثر حرية وتلقائية وانطلاقًا من الإنسان المتمدن. فضلا عن أن الدوافع إلى نشأة العلوم دوافع غير نبيلة بالمرة فاهتمام الإنسان بدراسة الفلك راجع إلى إيمانه بالخزعبلات. واتقانه للخطابة راجع إلى طموحه كما أن شحه مسئول عن تعلمه الحساب والهندسة.

وفي عام (١٧٥٤) ألف **روسو** كتاباً بعنوان «مبحث في عدم المساواة» ردد فيه

عصر العقل

أفكاره السابقة نفسها عن الهمجى النبيل مؤكداً أن الإنسان مطبوع على الخير وأن ما يرتكبه من شر إنما هو نتيجة المؤسسات الاجتماعية الفاسدة التى ينشأ فيها. وفى العام التالى (١٧٥٥) أرسل **روسو** نسخة من مبحثه إلى **فولتير** الذى لم ترقه مثل هذه الأفكار الرومانسية. ولعل هذه الواقعة أحد الأسباب المهمة التى أدت إلى الشقاق بينهما. وزاد فى حدة هذا الشقاق أنه تصادف وجودهما فى الوقت نفسه فى مدينة جنيف بسويسرا. فقد دعت هذه المدينة **روسو** لزيارتها لتكريمه باعتباره واحداً من أعلامها. وكانت جنيف آنذاك تدين بالمذهب الكالفينى (وهو مذهب **بروتستانتى** بيوريتانى شديد التزمت)، الأمر الذى اضطر **روسو** إلى التخلى عن الكاثوليكية والعودة إلى حضان الملة البروتستانتية التى سبق أن نبذها. وسعى **فولتير** فى فترة إقامته بجنيف إلى تمثيل بعض مسرحياته على خشبة المسرح السويسرى. ولكن أتباع المذهب الكالفينى المتزمتين وقفوا له بالمرصاد باعتبار أن المسرح رجس من عمل الشيطان. وانتهز **روسو** هذه الفرصة السانحة لمهاجمة **فولتير** ووقف بجانب الكالفنيين المناوئين له. ولم يكن هذا أول خلاف يدب بينهما. فقد سبق أن احتدم بينهما خلاف عام (١٧٥٥) حول زلزال مدمر وقع فى لشبونة بالبرتغال. فقد نظم **فولتير** قصيدة عن هذا الزلزال تلقى بظلال الشك فى وجود عناية إلهية فى هذا العالم. وغضب **روسو** من هذا الرأى فتصدى للهجوم عليه قائلا: «إن **فولتير** الذى يبدو دائمًا مؤمنًا بالله لا يؤمن فى حقيقة الأمر بأى شىء غير الشيطان لأن الإله الذى يتظاهر بالإيمان به كائن شرير يجد - فيما يرى - كل متعته فى عمل الشر. وسخافة مثل هذا المذهب تدعو إلى الاشمئزاز وخاصة إذا كان المؤمن به رجلا يستمتع بكل أطايب الحياة ويحاول رغم ما يعيش فيه من هناء وسعادة أن يملأ باليأس والقنوط قلوب زملائه من البشر وذلك عن طريق رسم صورة قاسية وفظيعة ومروعة للمصائب والنوازل الخطيرة التى هو فى مأمن منها.» ومن ناحيته عزا **روسو** الدمار الذى ألحقه زالزال لشبونة إلى بعد سكانها عن حياة الفطرة والبداوة السليمة وتشييدهم المنازل من عدة طوابق. فلو أنهم عاشوا على البداوة متفرقين بين أشجار الغابات لما استطاع الزلزال أن يصيبهم بكل هذه الأضرار. وهكذا تفاقم النزاع بين **روسو** فيلسوف القلب والفطرة السليمة وبين **فولتير** فيلسوف العقل الذى اعتبر زميله رجلا شريراً وملذات العقل فى حين وصف **روسو** غريمه بأنه بوق للطلاحين والبعيد يدعن التقوى. وقد بلغ النزاع المحتدم بينهما ذروته عندما سطر **روسو** عام (١٧٦٠) رسالة عبر فيها بصراحة عن مقته **لفولتير** وأنه لا يحمل له سوى الإعجاب بشخصيته.

ولا شك أن الفترة التى شاهدت تأليف كتابيه المعروفين «إميل» و«العقد الاجتماعى» عام (١٧٦٢) تعتبر من أخصب فترات حياته. وكتاب «إميل» مبحث فى التربية يدافع عن مبادئ الطبيعة وسلامة الفطرة. وقد كان من الممكن ألا تجد السلطات فيه ما يغضب أو يثير لولا احتواؤه على فصل يدافع عن مبادئ الدين الطبيعى تحت عنوان «اعترافات قسيس سافويارد الإيمانية» كان سبباً فى إغضاب الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء بسبب ما جاء فيه من رفض للأخلاق القائمة على الدين المنزل ومن دعوة إلى العيش وفق أحكام الطبيعة والفطرة. أما كتاب «العقد الاجتماعى» فكان أجل خطراً بسبب دعوته إلى الديمقراطية وإنكار حق الملوك الإلهى. وأثار هذان الكتابان زوبعة عاصفة ضد مؤلفهما الذى اضطر إلى الهرب من فرنسا. ورفضت كل من سويسرا وألمانيا منحه حق اللجوء إليها وأخيرا أشفق **فردريك الأعظم** إمبراطور ألمانيا عليه فسمح له بالعيش فى بلدة موتييه حيث بقى لمدة ثلاثة أعوام. ولكن بحلول عام (١٧٦٩) اتهمه أهالى موتييه وكاهنها بدس السم لهم فحاولوا قتله. فاضطر إلى الهرب إلى إنجلترا حيث مد إليه الفيلسوف الإنجليزى التجريبى المعروف **دافيد هيوم** عام (١٧٦٢) يد العون والمساعدة له.

يقول **برتراند راسل** إن الفضل يرجع إلى **روسو** فى التدليل على وجود الله عن طريق ذلك الفيض الإيمانى الغامر الذى ينبع من القلب وهى محاجة وجدت قبولا حسناً لدى طائفة البروتستانت بدلا من استخدام المحاجات القديمة القائمة على إعمال العقل. يقول **روسو** فى رسالة بعث بها إلى إحدى سيدات المجتمع الراقى: «يلوح لى أحياناً وأنا قابع فى ظلام مكتبى أو وأنا وحدى أضغط بشدة بيدى كلتيهما على عينى أن الله غير موجود ولكنى عندما أشخص ببصرى متجاوزاً هذا وأرى الشمس الطالعة وهى تبدد الضباب الذى يغطى الأرض ويكشف عن روعة منظر الطبيعة التى تتلألأ تبدد فى الوقت نفسه كل السحب التى تغطى روحى فيعود إيمانى إلى مرة أخرى ويعود إلى الله كما يعود إلى إيمانى به فأعجب به وأعبده وأسقط ساجداً فى حضرته». وفى مقام آخر يؤكد **روسو** إيمانه بوجود الله بقوله «إننى أومن بالله القوة نفسها التى أومن بها بأية حقيقة أخرى..» وفى إحدى المناسبات كان **روسو** حاضراً حفل غذاء. فساءه كثيراً أن يسمع **سانت لامبرت** يعبر عن شكه فى وجود الله فهدد بالانصراف عن الحفل قائلا **لسانت لامبرت**: «إننى يا سيدى أومن بوجود الله». والجدير بالذكر أن الثائر المعروف **روبسبير** الذى أغرق الثورة الفرنسية فى حمام الدماء كان تلميذاً وفيًا لتعاليم **روسو** وعلى رأسها الإيمان بالله. فقد آمن **روبسبير** بوجود الكائن الأسمى وأقام عيداً لاحتفال الفرنسيين به.

ويعتبر ذلك الجزء من كتاب «إميل» الذى يحمل عنوان «اعترافات كاهن سافويارد الإيمانية» عن عقيدة **روسو** الدينية. وهى عقيدة قائمة على الإيمان بالدين الطبيعى

ونهاية المسيحية

ورفض الدين المنزل. فالدين الطبيعي يغرس الفضيلة الطبيعية أو الفطرية في نفوس الناس بغض النظر عن تعارضها مع المواضعات الأخلاقية السائدة في المجتمع فصوت الطبيعة الذي يفوق معارف الفلاسفة ويتجاوز حدود العقل وتعقيداته يهدى الإنسان سواء السبيل. يقول كاهن سافويارد في هذا الشأن: «لست أخمن بوجود قواعد للسلوك ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحي». إن ضمير الفرد في رأى روسو لا يخيب ولا يعرف الخطأ بل هو الهادى إلى السلوك القديم، ويختتم روسو هذا الجزء بقوله: «شكراً للسماء لأننا بهذا قد تحررنا من ربقة الفلسفة وفظائعها وبأننا نستطيع أن نصبح رجالا دون أن ننال أى قسط من التعليم». إن مشاعر الإنسان الطبيعية تنتهى به إلى خدمة المجموعة في حين يدفعنا عقلنا إلى الأثرة والأنانية. وإذا شئنا أن نتصف بالفضيلة فعلينا أن نتبع عواطفنا ونبذ عقولنا. والدين الطبيعي في رأى كاهن سافويارد لا يحتاج إلى الإيمان بالتنزيل. ولو أن كل فرد أنصت لما يبوح به الله إلى ضميره لاجتمعت الإنسانية على الإيمان بدين واحد. ويعتمد الإيمان بالدين المنزل على شهادة الشهود ولكن مثل هذه الشهادة قد تخطئ. أما الدين الطبيعي فلا يحتاج الإيمان به إلى وسطاء أو شهادة شهود قد يقعون في الخطأ بل يكشف عن نفسه مباشرة لكل فرد منا. وينكر كاهن سافويارد أبدية الجحيم. ويرى أن الخلاص من عذابه لن يكون قاصراً على ملة دون أخرى أو على دين دون دين. وبطبيعة الحال أثارت هذه الأفكار حنق السلطات الفرنسية والسويسرية ونحن نستطيع أن نتصور مقدار عداء روسو لفولتير الذى يمثل الإيمان بالعقل. ويجدر التنبيه إلى أن روسو كان يدرك أن الهمجي النبيل لا يعدو أن يكون افتراضاً وأنه ليس له أى وجود تاريخي أو أنثروبولوجي.

بقى أن نقول إنه قد يتبادر إلى الذهن خطأ أن روسو الذى بدأ كتابه المشهور «العقد الاجتماعى» بقوله: «ولد الإنسان حراً وهو مع ذلك يرسف في الأغلال» يحرص فقط على حرية الفرد، في حين أنه كان معنياً قبل كل شيء وفوق كل شيء بصيانة الحريات الاجتماعية والمدنية فهو يعتبر أن سيادة المجتمع التى تنهض على هيئة علاقة تعاقدية بين الفرد والمجتمع تكمن في سيادة الإرادة العامة على الحرية والشخصية فأول بل أهم شرط في هذا التعاقد هو ضرورة خضوع الفرد لإرادة المجتمع والانصياع له، وهو الأمر الذى يتناقض مع دفاعه الباكر عن حرية الفرد.

٣ ـ ألمانيا: لسنج Lessing (١٧٢٩ ـ ١٧٨١):

قبل أن نعرض لإيمان الأديب الألماني الكبير لسنج بالمذهب التأليهي يجدر بنا أن نقول إن انتشار هذا المذهب في أوروبا اقتصر على ثلاثة بلاد هي إنجلترا وفرنسا وألمانيا وأنه كان ضعيفاً للغاية في سائر البلاد الأخرى. ويمكننا أن نضيف أن إنجلترا بنشاطها الواسع في هذا الاتجاه ساعدت على ترسيخ الفكر التأليهي وتغذيته في كل من فرنسا وألمانيا. ويعتبر جورج شاد (١٧١٢ ـ ١٧٩٥) و.ج.ب. بيسدو (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) وجوهان أوجست إيرهارد وك. ف. إهردت (الذى رأى أن المسيح مجرد معلم عظيم مثل موسى وكونفشيوس ولوثر) من رواد المذهب التأليهي في ألمانيا. وتركت فلسفة فولف العقلانية أثرها الواضح في اعتناق كل من هـ. س. ريماروس ولسنج مبادئ المذهب التأليهي. والجدير بالذكر أن التيارين العقلاني والتأليهي اختلطا في ألمانيا بحيث أصبح من الصعب التمييز بينهما كما هو الحال مع جيه. س. شملر. وعلى أية حال ينبغي ألا ننسى أن ألمانيا هى التى أنجبت عدداً من عمالقة الفلسفة ممن نبذوا الدين وأشاحوا بوجوههم عنه.

ولد الناقد والمؤلف المسرحي جوتهولد أفرايم لسنج في منطقة ساكسوني بألمانيا من أب قسيس. تلقى لسنج العلم في مدرسة لاتينية في جوتهولد مسقط رأسه. وفي عام (١٧٤١) التحق بمدرسة إفرا الذائعة الصيت حيث أظهر تفوقاً ملحوظاً في دراسة الكلاسيكيات والرياضيات. وفي عام (١٧٤٦) التحق بجامعة ليبزج لدراسة اللاهوت. ولكن محاضرات الفلسفة جذبته إليها وصرفته عن دراسة اللاهوت وأيضاً في ليبزج وجد لسنج في المسرح (الذى كانت الممثلة كارولين نوبر تديره آنذاك) ضالته المنشودة وإليها يرجع الفضل في تقديم أولى مسرحياته الكوميدية على المسرح عام (١٧٤٨). وهى مسرحية كان قد بدأ تأليفها أيام المدرسة. وعندما نما هذا إلى علم والده استشاط غضباً واستدعاه من ليبزج ليعبر له عن سخطه على مسار حياته. ولم يسمح له بالعودة إلى ليبزج إلا بعد أن قطع على نفسه عهداً بدراسة الطب. ورغم أنه حضر بعض المحاضرات في الطب فقد استمر المسرح يجذبه إليه بسحره. وفي عام (١٧٤٨) تعرضت الفرقة المسرحية المشار إليها للانهيار بسبب غرقها في الديون مما اضطرها إلى مغادرة مدينة ليبزج ومما اضطر لسنج أيضاً إلى مغادرتها لأنه كان الضامن المالي لها. ثم سافر إلى برلين حيث عاش على الكتابة والترجمة الأدبية. وهناك اشترك مع زميله ميليوس في إصدار مجلة تناقش شئون المسرح. وفي عام (١٧٥١) أصبح الناقد الأدبي لإحدى المجلات. وأثبت لسنج جدراته كمترجم عندما بين العيوب ومواطن الزلل التى تورط فيه لانج عندما أقدم على ترجمة هوراس إلى الألمانية كما أنه سخر من لانج سخرية قاذعة. وفي عام (١٧٥٣) بدأ اسم لسنج يستقر في عالم الأدب الألماني فجمع مسرحياته الباكرة وكتاباته المنشورة في ست مجلات. وتعتبر مسرحيته «الأنسة سارة سامبسون» (التى مثلت لأول مرة عام (١٧٥٥) واستقبلت

عصـــر العقــل

بالتهليل والتكبير) علامة مميزة فى تاريخ الدراما الألمانية. وفى تلك الفترة من حياته توثقت عرى الصداقة بينه وبين الفيلسوف **موسى مندلسون** الذى اشترك معه فى كتابة مبحث نقدى مهم عن الشاعر الإنجليزى **ألكسندر بوب** تتبعا فيها جذور شعره الميتافيزيقية وفى أكتوبر (١٧٥٥) استقر **لسنج** مرة أخرى فى ليبزج كى يتفرغ للتأليف المسرحى تفرغًا كاملا. وفيما بعد توفر على دراسة أدب القرون الوسطى ثم أصدر فى الفترة بين (١٧٥٩ و١٧٦٥) سلسلة من المقالات النقدية فى قالب رسائل مكتوبة إلى ضابط جريح تعالج أهم الكتب الصادرة آنذاك. وقد ذهب **لسنج** فى هذه الرسائل إلى أن أدب **شكسبير** يفوق أدب كل من **كورنيلى وراسين وفولتير**. ثم قدم إلى القراء مختارات من كتابات **ف. فون لوجو** فى القرن السابع عشر. وفى عام (١٧٥٩) أصدر مسرحية مأساوية نثرية من فصل واحد ومجموعة من قصص الحيوان الخرافية قدم لها بمبحث عن طبيعة هذا الأدب. ويعد هذا المبحث من أفضل مباحثه النقدية على الإطلاق وفيه ميز باقتدار بين الحدث فى قصص الحيوان الخرافية وبين الحدث فى الأدبين الدرامى والملحمى. وفى عام (١٧٦٠) توجه **لسنج** إلى مدينة بريسلو حيث التحق بوظيفة سكرتير جنرال فى الجيش البروسى الأمر الذى أتاح له فرصة الاختلاط بالضباط. وفى بريسلو انصرف إلى لعب القمار الذى لم يصرفه عن الدراسة والتحصيل.

فانكب على دراسة تاريخ المسيحية الباكر وتعمق فى مغزى فلسفة **سبينوزا** الملحدة كما أنه بدأ فى كتابة «لوكون». وفى عام (١٧٦٥) استقال من عمله فى بريسلو وعاد إلى برلين حيث سعى أصدقاؤه إلى مساعدته فى الحصول على وظيفة أمين مكتبة القصور الملكية. ولكن الإمبراطور **فردريك** عارض تعيينه فى هذه الوظيفة لأنه سبق أن استاء من هجومه على صديقه **فولتير**. وفى عام (١٧٦٦) نشر **لسنج** كتابه «لوكون» الذى يعتبر واحداً من أبرز أعماله. وهذا الكتاب يدور حول تحليل وتحديد حدود الشعر والفنون التشكيلية وضرورة أن تعرف هذه الفنون حدودها حتى يمكنها استثمار إمكانياتها إلى أقصى حد ممكن. ويرى الدراسون أن أفضل أجزاء الكتاب هى تلك التى تعالج الشعر الذى يقف **لسنج** على أسراره أكثر من وقوفه على أسرار النحت والرسم. وأيضا يرجع الفضل إلى **لسنج** فى تبيان مواطن القوة فى الأدب الإغريقى وخاصة **هوميروس وسوفوكليس** وفى عام (١٧٦٧) استقر به المقام فى هامبورج التى دعته إلى إنشاء مسرح قومى فيها. وهناك اشترك مع الأديب **بود** فى تأسيس مطبعة ولكن الأمر انتهى بغلق المسرح والمطبعة بسبب تراكم الديون عليهما. وأصاب القنوط **لسنج** فقرر فى يأسه أن يترك وطنه وسافر إلى إيطاليا. وفى الفترة بين (١٧٦٧ و١٧٦٨) ألف أول مبحث فى الأداء المسرحى كما أنه تمكن من تحرير الدراما الألمانية من تبعيتها للدراما الفرنسية الكلاسيكية موجها أنظار بنى جلدته إلى أهمية الدراما الإغريقية والدراما الشكسبيرية. وفى هامبورج ألف **لسنج** عام (١٧٦٨) سلسلة من الخطابات البديعة التى تصدت للرد على المفكر المسيحى **كريستيان أدولف كلوتز** الأستاذ بجامعة هال..

واختتم **لسنج** حياته المضطربة المليئة بالأسفار بأن استقر عام (١٧٧٠) فى خدمة أمير **برنسويك** بأن عمل لديه عام (١٧٧٠) كأمين مكتبة دلفن باتل التى عثر فيها على مخطوط حول تحويل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه كتبه **بيرنجاريوس** للرد على آراء **لافرانك** وأشاد **لسنج** بهذا المخطوط واعتبر صاحبه مفكراً جاداً ومتسقاً مع نفسه. وأمضى **لسنج** السنوات الأخيرة من عمره فى مناقشة الأمور اللاهوتية. فقد نشر **هـ. س. ريماروس** أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة هامبورج كتاباً دافع فيه عن وجهة نظر التأليهيين الإنجليز. وناقش **لسنج** فى كتاب له موقف **ريماروس** من المعجزات كما وردت فى الكتاب المقدس. وامتنع **لسنج** عن نشر كتابه فى حياته فقامت ابنته بنشر أجزاء منه. وما أن نشرت هذه الأجزاء حتى هاجت الدنيا وماجت وأنحى اللاهوتيون التقليديون بالملامة والتقريع على مؤلف الكتاب. والجدير بالذكر أن **جوهان ملفور جوز** كبير أساقفة هامبورج كان أكثر الناس ضراوة فى الهجوم عليه. ولم يهدف **لسنج** فى كتابه إلى الدفاع عن آراء **ريماروس** اللاهوتية بقدر ما كان يهدف إلى حرية النقد فى شتى مجالات الفكر الإنسانى. واستند **لسنج** فى محاجته إلى أن الكتاب المقدس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية لأن المسيحية أسبق فى وجودها من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة. كما رأى **لسنج** أن الدليل الدامغ على صحة جوهر المسيحية يكمن فى ملائمتها لحاجات الطبيعة البشرية ومتطلباتها وليس فى معجزاتها. ولهذا ذهب **لسنج** إلى أن روح الدين لا تتأثر بأية أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة. وكانت نتيجة هذه الملاحاة أنه تحقق لمن يكتبون فى أمور اللاهوت قدر كبير من الحرية لم يتوفر لهم من قبل. وتدخلت حكومة **برونسويك** لمصادرة الكتاب المثير للجدل وأمرت صاحبه أن يكف عن الاستمرار فى هذه الملاحاة. غير أن **لسنج** اتجه إلى المسرح لتسخيره للدفاع عن آرائه. ففى شتاء (١٧٧٨ ـ ١٧٧٩) ألف مسرحية صاغ فيها شعراً الأفكار الدينية المتحررة نفسها التى سبق أن عبر عنها نثراً. وذهب **لسنج** فى هذه المسرحية إلى أنه لا يؤمن بسائر الأديان غير ذوى الأرواح السامية النبيلة. ولهذا فليس هناك أى مبرر لأى طائفة أن تقمع غيرها من الطوائف الدينية.

وفى أخريات أيامه نشر **لسنج** كتابين يتضمن واحد منهما هجوماً على الفكر الدينى المتزمت وادعاء أى دين أنه يمثل كلمة الحق الأخيرة وأن الباطل لا يأتيه من خلف أو قدام. وهو يرى أن مسيرة التاريخ تكشف عن

ونهاية المسيحية

وجود قانون مؤكد يدل على أن الإنسانية دائبة التقدم وإن ما يعترضها من نكسات لا يحول دون تقدمها في نهاية الأمر. ويعتقد لسنج أن كل دين له فضل على تقدم الإنسانية باشتراكه في تطوير حياتها الروحية. ومع هذا فقد أثارت أفكار لسنج ثائرة الجميع عليه بسبب جرأته غير المألوفة في تناول العقيدة الدينية. وأيا كان الأمر فلا محيص من الاعتراف بأنه أعطى لحركة الفلسفة الدينية اتجاهًا جديداً. أما الكتاب الآخر الذى ألفه في أخريات حياته فيتكون من خمس محاورات تدور في الظاهر حول الماسونية ولكنها في واقع الأمر تناقش روح الإنسان الساعية إلى تحقيق الخير والحرية في مواجهة التعصب الأعمى الدميم الذى يزين لأى دين أن ينسب العصمة لنفسه.

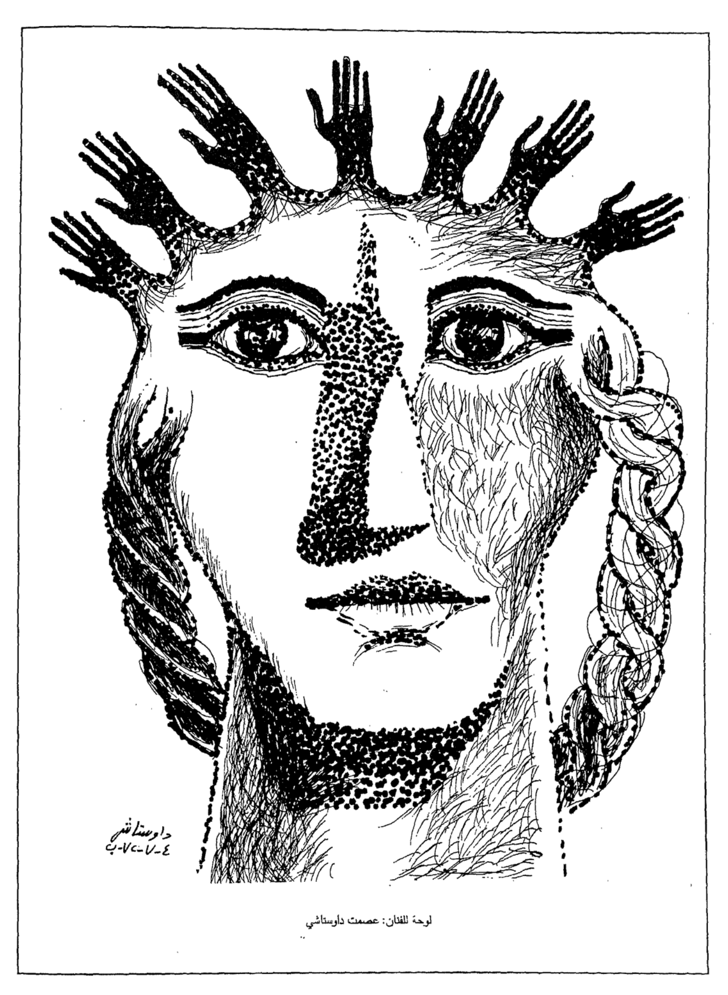
وبسبب عداوته للفكر اللاهوتي التقليدي تعرض لسنج لسلسلة لا تنتهي من المضايقات. وتدهورت صحته وساءت أحواله المالية. ورغم هذا فقد كان الأمل يحدوه إلى مواصلة التأليف والكتابة كما أنه خف إلى مساعدة المحتاجين إليه بقدر ما تسمح بذلك ظروفه السيئة. وعندما توفي في برونسويك في ١٥ فبراير (١٧٨١) نعاه الأديب الكبير جوته بقوله: «إن خسارتنا فيه لعظيمة بل هي أعظم مما نظن». ومما من شك أن النهضة الكبيرة التي شهدها الأدب الألماني من بعده ترجع في المقام الأول والأخير إلى الدور الريادي الذى لعبه في التمهيد لها.

٤ ـ أمريكا: بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠) Franklin:

قل أن نجد مؤمنا بالمذهب التأليهي في شهرة بنيامين فرانكلين باستثناء فولتير وروسو. استطاع فرانكلين أن يصل إلى مكانة عظيمة الشأن رغم انحداره من أصول اجتماعية أشد ما تكون تواضعًا. كان فرانكلين رجلا متعدد المواهب فهو السياسي ورجل الدولة الذى لا يشق له غبار فقد اشترك في صياغة وثيقة استقلال أمريكا عن المستعمرات البريطانية ثم تفاوض من أجل الوصول إلى إقرار للسلام مع بريطانيا كما أنه تفاوض لتحقيق التحالف بين فرنسا وأمريكا. وكلنا نعرف الدور الذى لعبته حرب الاستقلال الأميركية ضد بريطانيا في إذكاء الثورة الفرنسية فضلا عن أنه كاتب مرموق وعالم بارز يرجع إليه الفضل في إثبات أن البرق هو شكل من أشكال الكهرباء وفي اكتشاف الفرق بين الموجب والسالب الكهربائي واستحداث ما يعرف بموانع الصواعق. ولأن الحديث عن عبقرية هذا الرجل وتعدد مواهبه لا ينتهي فإننا نكتفي في هذا المقام بتبيان موقفه من الدين.

لم يكن فرانكلين متمسكاً بأهداب الفضيلة والطهارة الجنسية فلا غرو إذ رأيناه ينجب أبناء غير شرعيين. والجدير بالذكر أنه كان منذ باكورة حياته متمرداً في وجه التزمت الديني البيوريتاني. وهو تزمت سيطر على عقلية الكثيرين من البروتستانت الذين هاجروا من بريطانيا إلى أمريكا تحت وطأة الاضطهاد الديني. وفي فترة إقامته في لندن نشر فرانكلين عام (١٧٢٥) كتاباً بعنوان «مبحث في الحرية والضرورة واللذة والألم»، وكان يسمى نفسه أحياناً المؤمن بالمذهب التأليهي وأحياناً أخرى المؤمن بوجود الله وكأن هذين الأمرين المختلفين شيء واحد. صحيح أنه كان لا يوافق على العقيدة الدينية المتزمتة ولكن الجانب العملي في عقليته كان يجعله يمتنع عن نهر التزمت الذى يراه في الآخرين. وليس أدل على ذلك من الخطاب الذى أرسله إلى أخته ليخبرها فيه عدم موافقته على الأفكار الدينية المتشددة التي تعتنقها والسائدة في نيو إنجلاند ولكنه لا يطلب منها أن تغيرها أو تتخلى عنها. أنكر فرانكلين ألوهية المسيح ولكنه عبر عن إعجابه الشديد بمبادئه وقيمه الأخلاقية ورأى فيها أفضل ما أنتجته الإنسانية من أفكار. ومن الواضح أن نظرته إلى الدين كانت نظرة براجماتية صرف وأن الجانب العملي في شخصيته دفعه إلى اعتناق نظام أخلاقي خاص به استحدثه وأطلق عليه فن الفضيلة الذى يتلخص من وجهة نظره في ثلاث عشرة صفة: «التسامح ـ السكون ـ النظام ـ العزم ـ البعد عن الإسراف ـ الاجتهاد ـ الإخلاص ـ العدل ـ الاعتدال ـ النظافة ـ الهدوء ـ الطهارة والتواضع». وكان يحتفظ بمفكرة يسجل فيه ممارسته لهذه الفضائل بحيث يخصص أسبوعاً كاملا لممارسة كل منها. بل كان يسجل في مفكرته الأعمال التي تدل بالفعل على ممارسته لهذه الفضائل. ومما يذكر أن فرانكلين استحدث صلاة خاصة به تقوم على إيمانه بأن الله ينبوع الحكمة ومن ثم فإنه من الصواب والضروري أن يتوجه الإنسان إليه يطلب منه العون وأن يمنحه حكمته. وفيما يلي نص الصلاة التي كان فرانكلين كل يوم يتوجه بها إلى الله: «أيها الإله القوى! أيها الأب الكريم والمرشد الرحيم. زدني من تلك الحكمة التي تكشف لي عما هو في مصلحتي حقاً، قو عزمي حتى أؤدى ما تتطلبه الحكمة مني، اقبل مساعيّ الحميدة التي أبذلها من أجل أبنائك الآخرين فهو المقابل الوحيد الذى أقدر به أن أوفي ما تشملني به من نعم وأفضال مستمرة علي».

وهي صلاة أبعد ما تكون عن صلاة المسيحيين التقليدية: «أبانا الذى في السموات». ■



لوحة للفنان: عصمت داوستاشي

الكشـــاف السـنوى

الكُتّاب

« أ »

(المحاورات) - ع١٤٦ يناير/ ص٢٢٦-٢٣٣، السماح عبدالله: عذاب القبر والشعبان الأقرع (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٠-٢٠١، فراش البحر- أول ترجمة للشعر الحديث فى الصين إلى العربية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢٤٤-٢٤٦، آلان بوسكيه: أدونيس على كل الجبهات (الفصول والغايات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٣٥-٣٩، ألبير قصيرى: البنت والحشاش - ترجمة: هدى حسين (المواجهات) ع١٤٧ فبراير/ص٧٨-٨١، اضطرابات في مدرسة الشحاذين - ترجمة: عبدالحميد الديدى (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٨٢ - ٨٨، ساعى البريد رجل مثقف - ترجمة: عبدالحميد الديدى (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ص٨٩-٩٥، إلهام غالى: دوفيدبون، نحن فى عصر غامض وكل شيء أصبح ممكناً (المحاورات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٠٠-١٠٤، آمال السبكى: هدى شعراوى والاتحاد النسائى الأول (الفصول والغايات) - ع١٤٠ يولية ص٨٦-٩٣، إطلالة على الحركة النسائية فى القرن العشرين (الفصول والغايات) - ع١٤٠ يولية ص٩٤-١٠٠، المرأة والنشاط الحزبى فى مصر (الفصول والغايات) ع١٤٠ يولية/ ص١٠١-١٠٣، آمال كمال: الحجرات المغلقة (الإيقاعات والرؤى/قصة) - ع١٤٨ مارس/ ص٢٠٦-٢٠٨ ، المحمود إبراهيم: تحت راية حكم النخبة. (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٢٠٠-٢٠٢، وحوش الرأسمال الساهرة الخمسة، لقاء مع سمير أمين - ترجمة (المحاورات) - ع١٤٣ أكتوبر/ص١٦١-١٦٣، إعادة كتابة تاريخ هذا القرن (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ص٢٢٣ - ٢٢٤، أمجد ريان: ما بعد التعدد، قراءة فى نصوص شعرية جديدة (المحاورات) - ع١٤٨ مارس/ ص٢٤١-٢٤٦، أمل جمال: قصائد (الإيقاعات والرؤى) - ع١٤٦ يناير/ص٢٢٦ - ٢٣٣، أمير العمرى: بوذا الصغير واكتمال ثلاثية المصير الإنسانى (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٩٥-١٩٧، وداعا يا خليلتى، تحفة السينما الصينية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٣٧-٢٤١، بوذا الصغير واكتمال ثلاثية المصير الإنسانى (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٥٢-٢٥٥، أميرة بهى الدين: التمييز ضد المرأة فى قانون العقوبات (الفصول والغايات) - ع ١٤٠ يولية/ ص١١٦-١٢٣، أمينة إبراهيم زيدان: صفعات يومية (الإيقاعات والرؤى/قصة) - ع ١٤٨ مارس/ ص٢٢١-٢٢٢، أمينة شميس: المرأة والطلاق (الفصول والغايات) ع ١٤٠ يولية /ص ١٣٣ - ١٤٦، أنسى أبو سيف: جلسة النبيل (المواجهات) - ع١٤٥/ص٢٢-٢٧، شادى والرؤية البصرية - ع١٤٥/ ص٢٧٠-٢٧٢، آن واد منكوفسكى: حول ترجمة شعر أدونيس (الفصول والغايات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٣٥-٣٩، أنور عبدالملك: سلطان على، الرائد المغيّب من نهضة شعوب الشرق - ع ١٤٠ يولية/ ص٤-١١، شادى عبدالسلام - ريح الشرق (المواجهات) - ع ١٤٥/ص ٢٨-٢٩، أنور محمد إبراهيم: الماس والرماد، حديث مع ميخائيل باختين (المحاورات) - ع١٤٣ أكتوبر / ص١٥٠-١٥٥، إيريك هول - دانيال لاجاسيه - دانيال لابريه: ماركس من الموت إلى التفسير الجديد - حوار بين چان بول جوارى وأرنوسبير - ترجمة: كاميليا صبحى (المحاورات) ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٧٢ - ١٨١، إيڤيت فايز: هواجس مشروعة واتهامات غير مشروعة (المحاورات) ع١٤٢ سبتمبر/ ص١١٩-١٢٠، إيمان مرسال: يبدو أننى أرث الموتى (الإيقاعات والرؤى/ شعر) ع١٤٦ يناير ص١٩٨-٢٠٣، أيمن سالم: ذبح الشاعر (الإشارات والتنبيهات) ع ١٤٩ أبريل/ ص٢٣٤، إيناس رفعت: الشعر السياسى فى مصر من ١٩٦٧ إلى ١٩٨٠ (الإشارات والتنبيهات) ع١٤١ أغسطس/ ص٢١٤-٢١٥.

« ب »

باتريك هو تشنسن: النار الخفية (الفصول والغايات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٤٨-٤٩، بثينة رشدى: الخليفة يستقبل شكسبير (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٢ سبتمبر/١٩١-١٩٢، تاريخ النساء (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٩ أبريل / ص٢٥٥-٢٥٦، بشر فارس: رجل - قصة (المواجهات) ع١٤٨ مارس/ ص١٨-٢١، إلى زائرة - قصيدة رمزية (المواجهات) ع ١٤٨ مارس/ ص٣٠، البحر السابع عشر - قصيدة (المواجهات) - ع١٤٨ مارس/ ص٣١، خزائن الكتب العربية فى الخافقين للفيكنت فيليب دى طرازى (المواجهات) ع١٤٨ مارس/ ص٣٢-٣٥، مفرق الطريق - مسرحية، تقدمى: لوى ماسينيون - ترجمة: أحمد عثمان (المواجهات)

ع ١٤٨ مارس/ ص٤٠-٤٧، مفرق الطريق ـ التحليل السيكولوجى للشخصيات (المواجهات) ع ١٤٨ مارس/ ص٤٨ـ٥١، بشير السباعى: الإشتراكية غداة انهيار الستالينية ـ ترجمة ـ (المواجهات) ـ ع ١٤١ أغسطس/ ص١٤-٣٨، سلطان جاليف (المحاورات) ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٦٦-١٦٧، الكتابة المصرية بالفرنسية (المواجهات) ـ ع ١٤٧ فبراير/ ص٩ـ١٠، أربع لوحات (المواجهات) ـ ع١٤٧ فبراير ص٣٦ـ٤٣، ألبير قصيرى (المواجهات) ـ ع ١٤٧ فبراير/ ص٧٤، بدر توفيق: مجافاة ـ يتم ـ شيخوخة (الإيقاعات والرؤى/شعر) ـ ع١٤٧ فبراير/ ص٢٤٣ـ٢٤٧، بير هافنير: إشكالية دولة السينما الأفريقية المعاصرة ـ ترجمة: أمير العمرى (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٢ سبتمبر ١٩٤ ـ ١٩٥.

« ت »

التحرير: القرارات المتخذة بشأن تقارير اللجنة الثالثة والخاصة بالأمم المتحدة (المحاورات) ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٢٩ـ١٣٢، البيان الختامى لمؤتمر إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط (المحاورات) ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٣٣ ـ ١٣٥، إلى طه حسين من محمد مندور وعلى حافظ، تقديم: نبيل فرج (الفصول والغايات) ـ ع ١٤٣ أكتوبر/ ص٥٢ ـ ٧٣، نصوص ووثائق (الفصول والغايات) ـ ع ١٤٣ أكتوبر/ ص ٧٤-٧٧، المثقفون يحتقرون السينما ـ بين سامى السلامونى ومدكور ثابت «ندوة» (المحاورات) ـ ع ١٤٣ أكتوبر/ ص١٦٤ـ١٦٨، للصالح العام: حوار مع الروائية الفرنسية: هيلارى مانتل ـ ترجمة: منى يونس (المحاورات) ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٨٩ـ١٩٢، نجيب محفوظ، القلم والسكين ـ بيان الكتاب والأدباء المصريين (المواجهات) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٢ـ١٣، بيان استنكار من الكتاب فى الأردن (المواجهات) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٤ـ١٥، من أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة (المراجعات) ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٥١ـ١٥٣، من أقوال طاهر عبدالحكيم: حاجتنا إلى وعى نقدى (المراجعات) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٥٣ـ١٦٠، كارل بوبر، آخر الموسوعيين (المراجعات) ـ ع ١٤٤ نوفمبر/ ص٨٠، رسائل سامى الكيالى وعبدالله الطيب إلى طه حسين، تقديم: نبيل فرج (المواجهات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص٦ـ٢١، النص الكامل لكتاب «فى الشعر الجاهلى» تأليف طه حسين (الفصول والغايات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص٢٢ـ٨١، قرار النيابة فى قضية «ف الشعر الجاهلى» ـ محمد نور (الفصول والغايات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص٨٢ـ٩٥، تجاوز الحدود ـ عن مجلة ديرشبيجل ـ ترجمة أيمن شرف ـ ع١٥١ يونية/ ص٣ـ٥، توفيق حنا: ما هناك من أسرار بلاط السلطان عبدالحميد (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٠ يولية/ ص٢١١ـ٢١٣، توماكونرو وميشيل إسون: السكان نعمة أم نقمة ـ ترجمة: خليل كلفت (المواجهات) ع ـ١٤٢ سبتمبر/ص١٦ـ٢٥.

« ج »

جابرييل جارسيا ماركيز: الحياة الطويلة والسعيدة لمارجاريتو ديوارت ـ ترجمة: شفيق السيد صالح (الإيقاعات والرؤى/قصة) ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٢٦ـ١٢٧، جاك لاكايير: ساحر الغبار (الفصول والغايات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص٤٦ـ٤٨، جان ـ إيف ماسون: شرف الداخل (الفصول والغايات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص ٦١ـ٦٥، جرجس شكرى: جرجس (الإيقاعات والرؤى/ شعر) ع١٤٠ يولية/ ص١٩٠ـ١٩٦، بناء الشكل باللون والنحت بالفرشاة (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٢/ ص١٧٣ـ١٧٥، الدوران والبكاء فى إبريق الزيت (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٥٠ مايو/ ص٢٤٢ـ٢٤٣، جميل حتمل: وردة.. وردة حمراء (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٤ نوفمبر / ص١٩٠ ـ ١٩١. چورچ البهجورى: أنا (الإيقاعات والرؤى ـ شهادة) ـ ع ١٤٢ سبتمبر/ص ٧٨ـ٨٥، حنا مهاجرا (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص٨٦ـ٨٩، چورچ حنين: كتابات ـ ترجمة: بشير السباعى (المواجهات) ـ ع ١٤٧ فبراير/ ص١١، المثقف فى المعركة (المواجهات) ـ ع ١٤٧ فبراير/ ص ١١ ـ ١٢، من أجل وعى منتهك للمحرمات (المواجهات) ـ ع١٤٧ فبراير/ ص١٣ـ١٧، من هو السيد أراجون (المواجهات) ـ ع١٤٧ فبراير ـ ص١٨ـ٢٠، هيبة الرعب (المواجهات) ـ ع ١٤٧ فبراير/ ص٢١ـ٢٨، جوليان المرتد أو المسايرة الميتافيزيقية (المواجهات) ـ ع ١٤٧

فبراير / ص٢٩-٣١، شذرتان حول ماهية الإبداع الأدبى (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٣٢، بلاء السديم (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٣٣-٣٥، عدم التدخل - ترجمة بشير السباعى وأنور كامل (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٤٤-٤٥، معنى الحياة (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ص٤٦، قصة غارة (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٤٧-٤٨، انتحار مؤقت - ترجمة مجلة التطور بتعديلات من أنور كامل وبشير السباعى (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٤٩، منظورات - ترجمة أنور كامل وبشير السباعى (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير) ص ٥٠، فى مستوى الغياب - ترجمة أنور كامل وبشير السباعى (المواجهات)- ع١٤٧ فبراير/ ص٥١، بورتريه كامل التلمسانى - ترجمة أنور كامل وبشير السباعى (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٥١، إقبال (المواجهات) - ترجمة مجلة التطور يناير ١٩٤٠ - ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٢، سونيا أركستين (المواجهات) ع١٤٧ فبراير/ ص٥٤، حديقة العلامات (المواجهات) ع١٤٧ فبراير/ ص٥٥المرأة البيتية (المواجهات) ع١٤٧ فبراير/ ص٥٥، الرجفة (المواجهات) ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٦، الفخ (المواجهات) - ع ١٤٧فبراير/ ص٥٦، الإنسان المولود بعد موت الأب (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٧، فيك (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٧، عن تيمة أساسية لدى رمسيس يونان (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٨، تحية لرسم رمسيس يونان (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٥٩، مظهر هروب (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٦٠، عودة الآلهة (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٦٨، كان ذلك زمنا آخر (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٦١، بعيداً (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٦٢، فوتراليا (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٦٣، الحقيقة الأكيدة (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٦٤، مبدأ الهوية I (المواجهات) ع١٤٧ فبراير/ ص٦٥، مبدأ الهوية II (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٦٦، من الرأس إلى السماء - (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير / ص٦٧، امتياز الحياة (المواجهات) - ع١٤٧ فبراير/ ص٦٨، إلى وجه قريب (المواجهات) - غ١٤٧ فبراير/ ص٧١، الانشقاق العظيم (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٧٢، رسالة إلى فتاة صغيرة لأجل بداياتها فى العالم (المواجهات) - ع ١٤٧ فبراير/ ص٧٣، إسهام ألبير قصيرى - ترجمة هدى حسين (المواجهات) ع ١٤٧ فبراير/ ص٧٥-٧٧. جوليا كريستيفا: الزمن المحسوس وأساسيات التجربة الأدبية - ترجمة: أحمد عثمان (المحاورات) - ع ١٤٣ أكتوبر/ ص١٨٧ - ١٨٨، لاموضوعية ممكنة فى وصف اللغة - ترجمة: فخرى صالح (المحاورات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢١٢ - ٢١٦، جوناثان كيلر: البنيوية وخصائص الأدب - ترجمة: السيد إمام (المراجعات) - ع ١٤٦ يناير/ ص١٦٠-١٦٧، جون راسيل تيلور: مهندس المناظر المصرية - ترجمة: أروى صالح (المراجعات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٦٢-١٦٣، جون موليفيه: زيارة جديدة لمزرعة الحيوانات - ترجمة: خليل كلفت (المواجهات) - ع ١٤٣ أكتوبر / ص١٨-٢٩، جون. و. فول: الوهابية والمهدية، أنماط بديلة للتجديد الإسلامى - ترجمة: صلاح أبو نار (المراجعات) - ع ١٥٠ مايو/ ص١٤٠-١٥١، جى هانييل: حديث عن المومياء - ترجمة: أروي صالح (المراجعات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٦٤-١٦٥.

« ح »

حسب الله يحيى: فاقد الشيء يعطيه (الإيقاعات والرؤى/ مسرحية) ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٨١-١٨٦، حسن سرور: ابن رشد، سؤال العقلانية، (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٤١ أغسطس/ ص١٩٧ - ٢٠٠، حسنى عبدالرحيم: مقدمة فى تحليل الخطاب السينمائى (المراجعات) - ع١٤١ أغسطس/ ص١٦٥ - ١٦٨، تعقيب على انهيار النموذج السوفيتى (المحاورات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٦٢-١٦٥، قلب توقف عن الخفقان (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٤٨ مارس/ ص٢٤٨، حسين حمودة: شجو الطائر، شدو السرب - قراءة فى رواية لطيفة الزيات «صاحب البيت» (الفصول والغايات) - ع١٤٦ يناير/ ص١١٠-١١٥، مسار النأى، مدار الغياب.. عن شهادة محمود درويش فى ديوانه الأخير: لماذا تركت الحصان وحيداً (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص٤٤ - ٥٣، حسين عبدالقادر: تداعيات غائمة فى حضرة الذى لا يغيب (الفصول والغايات) ع١٤٥ ديسمبر/ص ٧٦-٨٥، الشخصية التاريخية فى السينما بين المصادر المتاحة وحاضر السينما (المراجعات) - ع١٤٩ أبريل/ ص١٢٠-١٣٨.

« خ »

خليل عبدالكريم: الردة والسياسة (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٤٠ يولية/ ص٢٠٣ - ٢١٠، هذا من تجليات الحقبة الثالثة (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ص٢٦. خليل كلفت: حول انهيار النموذج السوفيتي (المواجهات) - ع١٤١ أغسطس/ ص٤٠-٥٨، الرهان الحقيقى فى مسألة السكان والتنمية (المواجهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٨ - ١٥، خورخي لويس بورخيس: السر المعجز - ترجمة: محمد إبراهيم مبروك (الإيقاعات والرؤى/ قصة) - ع١٤٩ أبريل/ ص١٧٨ - ١٨٣، خوسيه مانويل كابابيرو بونالد: كلمته مقابل كلمتى - ترجمة: طلعت شاهين (الإيقاعات والرؤى/ قصة) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٢٨-١٣٣.

« د »

داود عزيز: الحقيقة والمأساة (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٤٢ سبتمبر/ ص١٧٥-١٧٦، ديريك مالكوم: رجل يستحق المشاهدة - ترجمة أروى صالح (المراجعات) - ع ١٤٥ ديسمبر/ ص١٢٨-١٦١، ديفيد روبنسون: مزيد من الكنوز المصرية - ترجمة أروى صالح (المراجعات). ع ١٤٥ ديسمبر/ ص١٥٤-١٥٧.

« ر »

راجح داود: لغة الموسيقى فى أفلام شادى عبدالسلام (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٨٦-٨٩، راغب مفتاح: المعلم ميخائيل جرجس البتانونى، معلم الأجيال (المراجعات) - ع١٤٠ يولية/ ص١٦٧-١٦٩، رانية خلاف: اشتباك (الإيقاعات والرؤى/قصة) - ع ١٤٨ مارس/ ص٢٠٩-٢١٠، رءوف عياد: هوامش على اعترافات جورج البهجورى (المحاورات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٩٣-١٩٧، رجب الصاوى: خشب خلصان (الإيقاعات والرؤى/شعر) ع١٤١ أغسطس/ ص١٨٦، رجب سعد السيد: الملامح الداخلية لأزمة المياه فى إسرائيل (الفصول والغايات)- ع ١٤٨ مارس/ ص١٣٨-١٤١، رفعت السعيد: منخفض القطارة والخروج المصرى الأول (المواجهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٢٦-٣١، حتى يتوقف هذا الفيض من الحوار- تعقيب (المحاورات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٦٠-١٦١، فماذا كنتم تنتظرون (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٧-١٨، رفعت بهجت: سليم سحاب وفؤاد زكريا - موقفان فى الموسيقى العربية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٧٧-١٧٩، مصر متى تعرفين الفرح (المواجهات) ع١٤٤/ ص١٩، فلسفة بلا مؤتمر أفضل من مؤتمر بلا فلسفة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢٢٨-٢٣٢، رمضان بسطاويسى محمد: فلسفة الجسد: إدراك ما لا يمكن إدراكه (المراجعات) ع١٤٦ يناير/ ص١٦٨-١٧٣، الحداثة فى شعر محمود درويش (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص٣٨-٤٣، رمسيس عوض! سولجنتسين من ستالين إلى خروتشوف (الفصول والغايات) - ع١٤١ أغسطس/ ص٦٢-١٢٣، الهرطقة والاضطهاد الدينى فى الغرب المسيحى (الفصول والغايات) - ع١٥٠ مايو/ ص٩٠ - ١٣٣، مذابح الكنيسة فى عصر العلم (الفصول والغايات) - ع ١٥١ يونية/ ص١٦٦ - ٢١٢، روجر باون: أهمية المكان الآخر- مصر مرة أخرى فى خماسية أفيديون - ترجمة: هالة حليم (المواجهات) ع١٤٣ أكتوبر/ ص٤٦ -٥٠، روجيه مونييه: بعد لمجهول ما (الفصول والغايات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٤٣-٤٤.

« ز »

زينب العسال: المقاومة أو الطريق إلى الجنون (الفصول والغايات) - ع١٤٨ مارس/ ص١٤٨-١٥٣.

« س »

سامح فوزى: مأزق النقد (المحاورات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٢١-١٢٢، سامى السلامونى: أسطورة الفيلم الأول (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر/ص ٦٦-٦٩، حوار لم ينشر فى حياة شادى (المحاورات)-

« ش »

« ص »

« ط »

طارق منتصر: ثرثرة فوق النيل، حوار مع الوجود (المواجهات) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص ٧٢ـ٨٣، طاهر بن جلون: الكتّاب العرب فى قرطاج ـ ترجمة بثينة رشدى (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٥٠ مايو/ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

« ظ »

ظبية خميس: الشاعرة العربية المعاصرة والبحث عن الذات (الفصول والغايات) ـ ع١٤٦ يناير/ ص٧٢ـ١٠٢.

« ع »

عادل حلمى بدر: التفتت فى عزلة الأنقاض (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٨٥ـ١٨٧، عادل كامل: الموسيقى القبطية بين التراث والمعاصرة (المراجعات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص١٥٦ـ١٦١، عادل منير: لقد تسلل سرا إلي السينما (المواجهات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٣٧ـ٣٨، عاطف العراقى: حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية (المراجعات) ـ ع ١٤١ أغسطس/ ص١٣٤ـ١٤٢، ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (المواجهات) ـ ع١٥٠ مايو/ ص٤٦ـ٥٧، عالية ممدوح: البيت (الإيقاعات والرؤى/ قصة) ـ ع ١٤٤ نوفمبر / ص١٦٦ـ١٦٩، عبدالخالق الشهاوى: الشيخ عمارة وسقوط المنهج (المحاورات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص١٩٠ـ١٩٨، عبدالرحمن أبو عوف: نموذج القبطى وإنتاج الدلالة فى ثلاثية نجيب محفوظ (المواجهات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص٧٤ـ٨٠، «الشجرة» بين التجريب ولغة الرمز (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤١ أغسطس/ ص٢٠٤ـ٢٠٦، «قلب الليل» ـ الرؤية والدلالة (المواجهات) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص٩٠ـ٩٥، فى صحبة مفكر وشهيد السينما المصرية: شادى عبدالسلام وآخر حوار معه (المحاورات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٢٥٦ـ٢٦٣، جبرا إبراهيم جبرا ورواية غربة الفلسطينى (المواجهات) ـ ع١٤٦ يناير/ ص٥٢ـ٦٠، جاذبية سرى المعنى فى فن التصوير (المحاورات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٢٣٦ـ٢٤٠، إشكالية أسلوب وبناء الرواية عند طه حسين (الفصول والغايات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص١٠٨ـ١١٧، عبدالرازق عبدالواحد: قصائد (الإيقاعات والرؤى) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٦٢ـ١٦٥، عبدالقادر يس: الرد بمشروع نهضوى عربى (الفصول والغايات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص١٤٢ـ١٤٧، مجلة جديدة عن لجنة الثقافة الوطنية الفلسطينية (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص ٢٢٢ـ٢٢٦، عبدالعزيز السباعى: بشر فارس ونظرية شاملة للفن (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص١٨ـ١٩، عبدالعزيز موافى: بشر فارس، بطاقة (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٧، بشر فارس، سيرة حياة (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٨ـ١١، من أراء النقاد فى بشر فارس (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص١٢ـ١٥، نظرية القص والسمات الأسلوبية (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٢٦ـ٣٠، التمرد بين بشر فارس وألبير كامى (المواجهات) ـ ع ١٤٨/ ص٧٠ـ٧٣، التفسير الميتافيزيقي للتاريخ بين بشر فارس ورفاعة الطهطاوى (المواجهات) ـ ع١٤٨ مارس/ص٧٤ـ٧٧، ثنائية الأرض المرأة وانتهاك المقدس ـ قراءة فى ديوان أعراس (المواجهات) ـ ع١٥١ يونية / ص٦٢ـ٦٩، عبدالله السمطى: بصيرة الحواس الشاعرة: (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤١ أغسطس/ ص١٨٨ـ١٩٤، ممحمود درويش ومواقيت القصيدة، جماليات الزمن النصى، مقاربة وصفية سيميائية (المواجهات) ـ ع١٥١ يونية/ ص٧٠–٨٩، عبدالمعطى صالح: تشكل الذات الشاعرة فى: «هذا يخصك سيدتى» (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤٩ أبريل/ ص٢٣٥ـ٢٣٧، عبدالمنعم تليمة: مدخل إلى قراءة كينزا أوه (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤٤ نوفمبر/ ص١٩٤ـ١٩٧، عبدالمنعم رمضان: غريب على العائلة (الإيقاعات والرؤى/ شعر) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص ١٧٤ـ١٧٧، عبدالمنعم سليم: الإبداع بين الرجل والمرأة (الفصول والغايات) ـ ع ١٤٦ يناير/ ص٦٢ـ٧١، عبلة الرويني: منمنمات تاريخية، من الهزيمة إلى المجزرة (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤٠ يولية/ ص ٢٠٠ـ٢٠٣، عبده جبير: لقد عادت الرواية للناس بعد غياب طويل (المواجهات) ـ ع١٤٤

نوفمبر/ ص٢٦-٢٧، عرفة عبده على: أوهام غزو التاريخ (الفصول والغايات) - ع١٤٨ مارس/ ص١٣٤-١٣٧، عزالدين بدوى: أماديوس فى العتبة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢١٠-٢١٢، عزة أحمد أنور: أحلام شهرزاد (الإيقاعات والرؤى/قصة) ع١٤٨ مارس/ص٢٣٢-٢٣٤، عزة حجاج: اللحظة الفاصلة (الإيقاعات والرؤى/شعر) - ع ١٤٦ يناير/ ص٢٢٢ - ٢٢٣، عفاف السيد: ناقصات عقل (الإيقاعات والرؤى - قصة) - ع١٤٨ مارس/ ص٢٢٣-٢٢٤، عفاف النجار: ضمير مصر (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ص٢٧، عفت بدر: إحساسات مواطن مصرى (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٢٨، علاء الديب: كان مدرسة فنية خاصة (المواجهات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٣٩-٤٠، علاء حمروش: مائة وعشرون عاما على تعليم المرأة (الإشارات والتنبيهات) ع١٤١ أغسطس/ ص٢٠٤-٢٠٦، علاء غنام: عن الجوع والفقر والمشكلة السكانية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ص ٢٠٥-٢٠٨، شيخوخة الشعوب (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٥٠ مايو/ ص٢٣٢-٢٣٤، على أبو شادى: السينما الفرنسية فى مهرجان القاهرة السينمائى الدولى (الفصول والغايات) - ع ١٤٧ فبراير ص١٠٦-١١٢، على عفيفى: الهروب إلى نادى القتلة (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٩ أبريل/ ص٢٢٠-٢٢١ على فهمى: الكلمة ومناخ القهر، الاعتداء على نجيب محفوظ وسياق التقاليد (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٣٢-٣٥، التحقيق والتنوير (الفصول والغايات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٩٦-١٠٣، على مبروك: نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة (المراجعات) - ع١٤١ أغسطس/ص١٤٣-١٤٧، على نبوى عبدالعزيز: «فلاديمير تشيريانوف» - مخرج فيلم «صيد الملائكة» (الإشارات والتنبيهات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢٥٢-٢٥٤، علية عبدالسلام: موت من أحبونى (الإيقاعات والرؤى / شعر) - ع١٤٦ يناير/ ص٢٠٥-٢٠٨، عمر الفاروق: تغيرات خريطة القوة العالمية «رؤية تاريخية مستقبلية» (المراجعات) - ع١٤٦ يناير/ ص١٤٢-١٥٣، نحو نظرية جغرافية للتخطيط (المراجعات) - ع١٥٠ مايو/ ص١٥٢-١٥٧، عمرو على بركات: أصداء على أصداء السيرة الذاتية لنجيب محفوظ (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٣٢-٣٥، عمرو كمال محمد: اتفاق غزة أريحا - الملامح السياسية والاقتصادية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢١٤-٢١٧.

« غ »

غالى شكرى: يوليو - الحزب الملكى (من المحرر) - ع١٤٠ يولية/ ص٣، القصيدة اسمها: توفيق زياد (من المحرر) - ع١٤١ أغسطس/ص٣، السكان والتعلم (من المحرر) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص٣، قضية الناقد مرة أخرى (من المحرر) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٣، السكين فوق رءوس الجميع (من المحرر) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٣، نجيب محفوظ، القلم والسكين (بدايات) - ع١٤٤ نوفمبر / ص٤ - ١٠، شادى ومائة عام من السينما (من المحرر) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٣، هكذا نقاوم التطبيع (من المحرر) - ع١٤٦ يناير/ ص٣-٤، دعنا يا نزار قبانى نبحث عن مكان بين عبيد العصر الجديد (بدايات) - ع١٤٦ يناير/ ص٦-١٠، نزار قبانى وهذه الرسالة (من المحرر) ع١٤٧ فبراير / ص٣، ليس دفاعا عن أدونيس (من المحرر) - ع١٤٨ مارس/ ص٣، درس شاهين (من المحرر) - ع١٤٩ أبريل/ ص٣، العقلانية والتنوير فى عالم متغير (من المحرر) - ع١٥٠ مايو/ ص٣-٤، كسر التابوهات (من المحرر) - ع١٥١ يونية / ص٣، محمود درويش، عصفور الجنة أم طائر النار (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص٩-٢٢، غادة عبدالمنعم: لا شيء؟ نصوص عن الجسد (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع١٤٦ يناير/ ص٢٠٩-٢١٢، غبريال وهبة: ملهاة بلوتوس (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٩-٢١٢، الطبيب الفاضل (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٤٥-٢٥٢، غسان عبدالخالق: السينما العربية فى فرنسا، صورة وإطار - مقاربة تحليلية (الفصول والغايات) - ع١٤٧ فبراير/ ص١٤١-١٤٧.

« ف »

فاروق سلوم: الغياب (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع ١٤٤ نوفمبر/ ص١٨٠، فاطمة إسماعيل: سليم ووحدة القيمة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٩٧-٢٠٢، فاطمة قنديل: إشارة مرور فى آخر

الليل (الإيقاعات والرؤى ـ شعر) ـ ع١٤٦ يناير/ ص١٩٣ـ١٩٧، فتحى إمبابى: الروح التى سرقت (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤١ أغسطس/ ص٢١٢ـ٢١٤، فتحى عبدالله: الموسيقيون (الإيقاعات والرؤى ـ شعر) ـ ع١٤١ أغسطس/ ص١٧٨ـ١٨٠، شعرية المكان من النفى والإثبات فى ديوان «اللوعات الأربع» (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٩٢ـ١٩٣، سوسيولوجية النص وجغرافيته فى «أولاد حارتنا» (المواجهات) ـ ع١٤٤/ص٩٦ـ٩٨، اللحظة الشعرية (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٢٥٤ـ٢٥٦، الطريق (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص٢٢٧ـ٢٢٩ فرناندو دى جياماتيو: مائة عام من السينما ـ ترجمة: على نبوى عبدالعزيز (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص٢٤١ـ٢٤٤، فهمى فؤاد: امتداد للموسيقى الفرعونية ـ مقابلة ـ (المراجعات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص١٦٢ ـ ١٦٦، فؤاد دوارة: أحمد محمد عطية، ناقد قومى متحمس (المراجعات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص١٧٠ـ١٧٥، فيحاء عبدالهادى: صورة المرأة فى رواية: «البحث عن وليد مسعود» (المواجهات) ـ ع ١٤٦ يناير/ ص٢٢ـ٣١، فيليب سفيك: مقال فى الرواية الجديدة، ترجمة: أحمد عمر شاهين (المواجهات) ـ ع ١٤٣ أكتوبر/ ص٣٠ـ٤٥، ڤيڤيان فؤاد: الأقباط والقومية العربية (المراجعات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص١٧٠ـ١٧٥، ڤيولا شفيق: البحث عن الهوية (الفصول والغايات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٦٢ـ٦٥.

« ك »

كريم عبدالسلام: الإبداع القصصى لأدباء النوبة (الإشارات والتنبيهات) ـ ع ١٤١ أغسطس/ ص٢٠١ـ ٢٠٤، ١٤٣، عن تركيبية الدال فى براويز الأنثى (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠١ـ٢٠٣، عن العنف الزائل (المواجهات) ـ ع١٤٤ نوفمبر / ص٣١، حصاد المعرض السابع والعشرين للكتاب (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٢٤٩ـ٢٥١، نسير ونشرد (الإيقاعات والرؤى ـ شعر) ـ ع ١٤٩ أبريل/ص ١٨٤ـ١٨٧، بورتريه الحجرة ـ التنامى والهندسة (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص٢٣١ـ٢٣٣، كلاريس ليسيكتور: لكى لا تحترقوا بنار الشهوة ـ ترجمة: شوقى فهيم (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٣٦ـ١٣٧، كلود استبيان: مهيار مسافرا (الفصول والغايات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص٤٧ـ٤٨، كلود ميشيل كلونى: المومياء، لقد نوديت باسمك ـ ترجمة: أحمد عثمان (المراجعات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٧٠ـ١٧٢، كمال أبو العلا: التأمل والحلم (المواجهات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص ٤٠ـ٤٢، كمال رمزى: شمس ضياؤها لا يغيب (المحاورات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٢٤٢ـ٢٤٥.

« ل »

لورانس. ف. بيرمان: تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى ـ ترجمة: أحمد عبدالحليم عطية (المواجهات) ـ ع١٥٠ مايو/ص ٥٨ـ٨١، لؤى عبدالإله: كفاءة من نوع خاص (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع ١٤٤/ص ١٧٣ـ١٧٩، لويزا فالنزويلا: هأنذا حصانك الليلى، ترجمة: شوقى فهيم (الإيقاعات والرؤى/قصة) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٣٤ـ١٣٥، ليلى عبدالوهاب: المرأة والتنمية فى مصر (الفصول والغايات) ـ ع١٤٦ يناير/ ص١٠٢ـ١٠٩.

« م »

ماهر حسن فهمى : نزار قبانى، القلق المقلق (المحاورات) ـ ع ١٤٦ يناير / ص ٢٤٠ ـ ٢٤٤ ماهر شفيق فريد: شاعر الخبرة الدينية (المراجعات) ـ ع ١٥٠ مايو / ص ١٦٨ ـ ١٧٧، مايك جونثالث: عوالم عديدة مفقودة عن رواية ـ بدرو بارما ـ ترجمة: خليل كلفت (الإشارات والتنبيهات) ع١٤٢ سبتمبر/ ص٢٠٨، مايكل جيبسون: آدم حنين ـ قرص الشمس ـ ترجمة: أروى صالح (الإيقاعات والرؤى) ع١٤٢ سبتمبر/ ص٩٠ـ٩٧، مايكل. دليمونيك: كيف بدأ الإنسان ـ (المواجهات) ـ ترجمة: مدحت محفوظ ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص٦ـ١٣، مجدى أحمد توفيق: المونولوج والديالوج ـ قراءة فى ديوان محمود درويش (المواجهات) ـ ع١٥١

يونية/ ص١٢٢-١٢٥، مجدى عبدالرحمن: يوم أن تحصى «السنين» - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٢-١٩، يا من تذهب، ستعود - تعقيب على «المومياء» (الإيقاعات والرؤى) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٢٢٨-٢٤٠، تصميمات المناظر والملابس - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٢٦٥-٢٦٩، مجدى عثمان: حامد الشيخ فى ذكراه الأولى (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٨٨-١٨٩، مجدى كامل: على بداية الطريق (المواجهات) - ع ١٤٥ ديسمبر/ ص ٤٨-٤٩، مجدى فرج: غراميات عطوة أبو مطوة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤١ أغسطس/ ص٢٠٧-٢١٨، الأرملة الطروب (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٧٩-١٨٠، ميديا، تراجيديا الوعى والتمرد (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٧-٢٠٨، جوليا وتراجيديا النبالة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٨، الإبداع ليس لغواً- حوار (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٢١٤-٢١٦، هاملت وتراجيديا الفعل والنكوص (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٢١٨-٢١٩، الزير سالم - ماجد العرب (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٢٦-٢٢٧، الحكواتى أيوب (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٣٠-٢٣١، الشعر على المسرح (الإشارات والتنبيهات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢٥٥-٢٥٦، محسن خضر: خريطة الموت فى الفجر الكاذب (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٨٤-٨٩، محمد إبراهيم الحاج صالح: أحمد الزعتر (المواجهات) - ع١٥١يونية/ ص١٢٦-١٥٣، محمد إبراهيم عادل: المومياء بين التشكيل والتجسيد (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٣٠-١٣٧، محمد أبو السعود: التجرد من المنظور (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢١٢-٢١٣، محمد السيد إسماعيل: عرايس الشعر وسبع شاعرات من الإسكندرية (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٤-٢٠٧، من لهجة الخطابة إلى لغة الحياة «ورد أقل» نموذجا (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص١٠٢-١١١، محمد الفارس: أحوال محمد كشيك (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر (ص١٨١-١٨٣، محمد سليمان: بالأصابع التى كالمشط (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع١٤١ أغسطس/ ص١٧٢-١٧٥، محمد سليم العوا الأقليات والحاجة إلى اجتهاد إسلامى جديد (المواجهات) - ع١٤٠ يولية/ ص٣٦-٣٩، محمد صالح: سداسية الوحيد (الإيقاعات والرؤى/ شعر) - ع١٤٧ فبراير/ ص٢٥٣-٢٥٤، محمد عبدالله الهادى: هجرة (الإيقاعات والرؤى - قصة) - ع١٤٠ يولية/ ص١٩٧-١٩٨، محمد غنيمى هلال: مسرحية جبهة الغيب لبشر فارس (المواجهات) - ع١٤٨ مارس/ ص٥٢-٦٣، محمد فكرى الجزار: الوعى والحساسية، شعر محمود درويش - مرحلة ما بعد بيروت (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص٩٠-١٠١، محمد قطب: نجيب محفوظ و«دنيا الله» - قيم من الفكر (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر / ص٦٢-٧١، حول فن الطفل وإبداع الآخرين (الإشارات والتنبيهات) - ع١٥٠ مايو/ ص٢٢٢-٢٢٨، محمد كامل القليوبى: كيف وضع العالم على أطراف أصابعنا (المواجهات) - ع١٤٥ ديسمبر / ص٤٥-٤٧، محمد محمود عبدالرازق: إضاءات نجيب محفوظ (المواجهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٣٦-٤١، محمد مرعى: الحوار فى سينما شادى عبدالسلام (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١١٠-١١٩، محمد مندور: «سوء تفاهم» وفن الأسلوب (المواجهات) - ع١٤٨ مارس/ ص٢٢-٢٥، محمد نعمان نعمان نوفل: عملية مصطلح (الأقلية المسيحية) والمسئولية المترتبة عل نظام التعليم (المواجهات) - ع١٤٠ يولية/ ص٧٠-٧٣، محمود قرنى: الماضويون يحتلون المقاعد الأمامية (المراجعات) - ع١٤١ أغسطس / ص١٦١-١٦٤، التبر أو تاريخ الظلام (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤ نوفمبر/ ص٢١٦-٢١٨، بين أدونيس والنقد الغربى (المحاورات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢٠٤-٢٠٦، رقصة الموت (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٩ أبريل/ ص٢١٨-٢١٩، محمود مبروك: النحت المصرى القديم وتصميم الأزياء عند «شادى» (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر / ص٧٠-٧٥، محمود محمد عبدالعليم: محمود أمين العالم - لو كان حسن البنا موجوداً لدار بيننا حوار عميق (المحاورات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٨١-١٨٦، مختار السويفى: شادى عبدالسلام وأفلامه التسجيلية (الفصول والغايات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٠٤-١٠٩، مختار العطار: نبيل درويش وأوانيه الفنية (الإيقاعات والرؤى) - ع١٤٦ يناير / ص١٨٧-١٩٢، مخلوف عامر: المتأسلمون ومستقبل الديمقراطية فى الجزائر (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٤/ ص٢٠٩-٢١٤، مريد البرغوثى: منطق الكائنات (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع١٤٩ أبريل/

ص١٦٢ـ١٧٣، مريدى النحاس: اكتشاف وجه مصر ـ ١٤٥ ديسمبر/ ص٥ـ١١، مصطفى درويش: ليلة حساب السنين (المواجهات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٤٣ـ٤٤، مصطفى عبدالغنى: الحياد الروائى فى رواية: «البحث عن وليد مسعود» (المواجهات) ـ ع١٤٦ يناير/ ص٤٠ـ٤٥، مفرح كريم: تنويعات على تاء التأنيث (الإيقاعات والرؤى ـ شعر) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٤٤ـ١٤٥، مكارم الغمرى: سولجنتسين والحقيقة فى الفن (الفصول والغايات) ـ ع١٤١ أغسطس/ ص١٢٤ـ١٣١، مكسيم رودنسون: فى بيت الشعر (الفصول والغايات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص٣٩ـ٤٢، منار حسن فتح الباب: القطار لا يصل إلى البحر (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع ١٤٨ مارس/ ص٢٢٥ـ٢٢٧، منال محمد السيد: أسماء (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٨ مارس/ ص٢٣٠ـ٢٣١، منى ذو الفقار: المرأة المصرية فى عالم جديد (الفصول والغايات) ـ ع١٤٠ يولية/ ص١٠٤ـ١١٥، منير سامى: الألحان القبطية (محاضرة) ـ (المراجعات) ـ ع١٤٠ يولية / ص١٥٤ـ١٥٥، مهدى محمد مصطفى: بئر الأحباش والقاع المصرى (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢٠٣ـ٢٠٤، عمر نجم ـ المسافر يعود (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص٢٠٨ـ٢٠٩، مى التلمسانى: الحرث (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع ١٤٨ مارس/ ص٢٠٢ـ٢٠٥، ميرال الطحاوى: منامات (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٨ مارس/ ص١٩٦ـ١٩٨، ميسون ملك: إحدى القصائد ما قبل الأخيرة (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع١٤٤ نوفمبر/ ص١٧٠ـ١٧٢، ميلاد حلمى: الأرض تدور تحت أقدام الفاتيكان (الفصول والغايات) ـ ع١٥٠ مايو/ ص١٣٤ ـ ١٣٨، محرقة سافونا رولا (الإيقاعات والرؤى ـ مسرحية) ـ ع١٥٠ مايو/ ص١٨٠ـ٢١٦.

« ن »

نادية رفعت: الاقتصاد الإسرائيلى وطموحاته من التسوية السلمية (الفصول والغايات) ـ ع١٤٨ يولية/ ص١٠٢ـ١١٥، نادية لطفى: حكايات منقوشة على حائط القلب (المواجهات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص٥٠ـ٥١، نادين جور ديمر: /حرية الكاتب ـ ترجمة: نصرة خليفة (المواجهات) ـ ع ١٤٣ أكتوبر/ ص١٤ـ١٧، نبيل فرج: غياب فؤاد أفرام البستانى = ١٩٠٦ـ١٩٩٤= (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٩٠ـ١٩١، نبيل كمال بطرس: راغب مفتاح ـ ذاكرة الموسيقى القبطية (المراجعات) .. ع١٤٠ يولية/ ص١٤٨ـ١٥٣، نبيل منير قزمان: إعلان الأقليات وهندسة تفتيت الدول (المواجهات) ع١٤٠ يولية/ ص٥٢ـ٦٥، نجم عبدالله كاظم: النص أم المؤلف (المراجعات) ـ ع١٤٩ أبريل/ ص١٣٩ـ١٤٣، نجم والى: شهادة مستشرق ألمانى: إعلامنا لا يعرف شيئا عن الغرب (المحاورات) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص١٦٩ـ١٧١، نجوى شعبان: بطن مى (الإيقاعات والرؤى ـ قصة) ـ ع ١٤٨ مارس/ ص٢٠٩ـ٢١٠، نزار قبانى: رسالة حب إلى بهية ـ ع١٤٧ فبراير/ ص ٤ـ٦، نصر حامد أبو زيد: التنوير الإسلامى ـ جذوره وآفاقه من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده (المواجهات) ـ ع١٥٠ مايو/ ص٢٩ـ٤٥، نعيم عطية: خزف نبيل درويش: القيم الجمالية والإنسانية (الإيقاعات والرؤى ـ دراسة) ـ ع١٤٦ يناير/ ص١٧٧ـ١٨٦، نورا أمين: أربع قصص (الإيقاعات والرؤى) ـ ع١٤٨ مارس/ ص١٩٩ـ٢٠١، نيكول زاند: فى بلدة قديمة ـ ترجمة بثينة رشدى (الإشارات والتنبيهات) ـ ع١٤٣ أكتوبر/ ص٢١٥ ـ ٢١٦.

« هـ »

هاشم النحاس: كرسى توت عنخ آمون (الفصول والغايات) ـ ع١٤٥ ديسمبر/ ص١٢٠ـ١٢٩، هانى لبيب: رسالة أدبية لنجيب محفوظ (المواجهات) ـ ع١٤٧ نوفمبر / ص٥٠ـ٥٣، هبة عادل عيد: مائة مدينة ولا عودة (الإيقاعات والرؤى ـ شعر) ـ ع١٤٦ يناير/ ص٢٠٤، هدى حسين: قصائد (الإيقاعات والرؤى) ـ ع١٤٦ يناير/ ص٢١٣ـ٢١٥، هدرى ميشونيك: شرق الشعر (الفصول والغايات) ـ ع١٤٢ سبتمبر/ ص٤٩ـ٥٥.

« و »

وائل غالى: لعبة النصوص (المراجعات) - ع١٤١ أغسطس/ ص١٤٨-١٦٠، اكتشاف مهم فى عالم الرياضيات (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٩٨-٢٠٠، كارل پوپر هيجليًا رغما عنه (المراجعات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص١١٦-١٢٠، متى يخرج النهار فى الليل؟ (المواجهات) - ع١٤٦ يناير/ ص٤٦-٥١، ديكارت الغائب عن طه حسين (الفصول والغايات) - ع ١٤٩ أبريل/ ص١٠٤-١٠٧، هكذا تكلم أبوللو (المراجعات) - ع١٥٠ مايو/ ص١٥٨-١٦٧، الحصان يقتحم الأشباح (المواجهات) - ع١٥١ يونية/ ص١٥٤-١٦٤، وفاء إبراهيم: أحلام شهرزاد (الفصول والغايات) - ع١٤٦ يناير/ ص١١٦ - ١٣١، وفاء حامد كمالو: الصعود إلى القلعة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤١ أغسطس/ ص٢٠٩-٢١٢، وفاء حلمى: ستظل معى (الإيقاعات والرؤى) - ع١٤٨ مارس/ ص٢١٦-٢١٨، وليد خازندار: الومضى، ثانية، مسافة منأى (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع١٤١ أغسطس/ ص١٧٠-١٧١، وليم سليمان قلادة: هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما (المواجهات) - ع١٤٠ يولية/ ص١٦-٣٥، تعليق على رد سعدالدين إبراهيم (المحاورات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٥١-١٥٩.

« ى »

يحيى عزمى: يوم أن تحصى «السنين» (المواجهات) - ع١٤٥ ديسمبر/ ص٥٢-٦٠، يمنى طريف الخولى: كارل پوپر، الحصاد الباقى (المراجعات) - ع١٤٣ أكتوبر/ ص٨٢ - ٩٧، قصة العلم، لكل مرحلة حقها (المحاورات) - ع ١٤٩ أبريل/ ص١٩٩-٢٠١، جدل الأنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر- مناقشة التراث والتجديد نموذجا (المراجعات) - ع١٥١ يونية/ ص٢١٣-٢٢٤، يوسف إدوار وهيب: ما أسقطته التقاويم (الإيقاعات والرؤى - شعر) - ع١٤١ أغسطس/ ص ١٨٤-١٨٦، وهم الوحدة، استفتاء للكثرة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٢ سبتمبر/ ص١٨٧-١٨٨، القصة القصيرة والهم الإنسانى، قصص بهاء السيد (الإشارات والتنبيهات) - ع ١٤٤ نوفمبر/ ص٢٠٥-٢٠٨، حول المشروع الحضارى الجديد، الماضى - الحاضر - المستقبل، الفقيه صريعا بالفلسفة (الإشارات والتنبيهات) - ع١٤٠ يولية/ ص٢١٤-٢١٦، يوسف مراد: مسرح بشر فارس بين الحيرة واليقين (المواجهات) - ع١٤٨ مارس/ ص٦٤-٦٩.

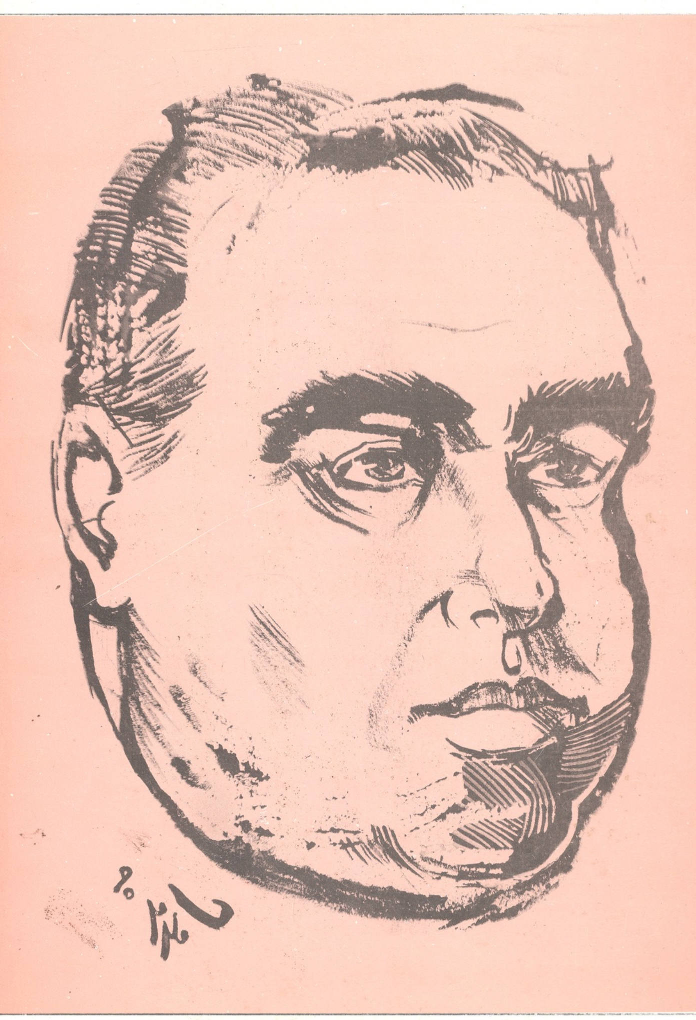
كريم عبدالسلام



الغلاف الأخير

نصر حامد أبو زيد

بريشة الفنان مكرم حنين



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب